

209

Class

Book

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

A279

230.42R

H279

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik

im Zeitalter
der aristotelischen Scholastik.

Eine Untersuchung zur altprotestantischen
Theologie

von

Lic. Paul Althaus

Privatdozent an der Universität Göttingen.



XV 23

Leipzig

1914

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

230.42R

AL 79


71079

Alle Rechte vorbehalten.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY
ASTOR
LENOX
TILDEN

Meinem Vater

zu Dank und Ehren.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung: Das gegenwärtige Interesse an dem Thema; Vorarbeiten; Gang und Einteilung der Untersuchungen . . .	1—8
Erster Teil: Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie	9—125
I. Allgemeines. Die Bedeutung Melanchthons für die Organisation der Wissenschaften	9—17
II. Die allgemeine Methode der Dogmatik unter dem Einflusse der Philosophie	18—67
a) Die Logik im Dienste der Theologie	18—20
b) Keckermanns System der Wissenschaften, seine Herkunft und sein Verhältnis zum Ramismus	20—26
c) Die These von dem „praktischen“ Charakter der Theologie, ihre Vorgeschichte, ihre Vertreter und Gegner	26—40
d) Die Behandlung der Theologie nach der analytischen Methode und ihre Vorgeschichte	40—51
e) Der Mißerfolg der analytischen Methode auf reformiertem Boden und das darin liegende Problem	51—55
f) Kritik des Weberschen Lösungsversuches	55—62
g) Die religiöse Eigenart des Calvinismus als Grund für das Scheitern der analytischen Methode	62—67
III. Die Methodus particularis unter dem Einflusse der Logik	68—72
IV Der Einfluß der Realphilosophie auf die Dogmatik	73—95
a) Allgemeines; der Glaubensbegriff	73—76
b) Der Einfluß der Metaphysik auf die Ausführung der Gotteslehre	76—95
1. Ontologismus und physischer Gottesbeweis bei Keckermann	76—85
2. Apriorismus und Empirismus der Gotteslehre bei Alsted	85—91
3. Herkunft und Bedeutung dieser Gotteslehre	92—95

	Seite
V. Die grundsätzliche Theorie über das Verhältnis der Realphilosophie zur Theologie	96—107
a) Die Theorie der conclusiones mixtae und die Geltung des Satzes vom Widerspruch	96—102
b) Abschließende Darstellung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie	102—107
VI. Kritik und Krisis. Der Cartesianismus	108—125
a) Die Kritik des theologischen Aristotelismus durch Amesius	108—109
b) Die Krisis des herkömmlichen Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Cartesianismus	109—125
1. Descartes' und Wittichs Stellung zur aristotelischen Scholastik	109—111
2. Das Traditionelle in den Formeln für das Verhältnis von Theologie und Philosophie; der Voluntarismus der Gotteslehre und der Satz des Widerspruches	111—116
3. Die inneren Schwierigkeiten des theologischen Cartesianismus	116—120
4. Die inhaltliche Bedeutung der cartesianischen Philosophie für die Dogmatik Wittichs; die Unterschiede gegenüber dem Aristotelismus	120—125
Zweiter Teil: Vernunft und Offenbarung; die natürliche Theologie	126—178
I. Gesetz und Evangelium, foedus naturae und foedus gratiae bei Alsted	128—137
a) Die lex naturae als Zentralgedanke der natürlichen Theologie und der Philosophie	128—136
b) Die Lehre von den beiden foedera	136—137
II. Keckermanns natürliche Theologie; Ethik und Theologie; die späteren Dogmatiker	138—145
III. Die Herkunft des behandelten Gedankenkreises	146—163
a) Melancthons Einfluß auf Alsteds Theologie	146—147
b) Die calvinische foedus-Lehre (Kritik Heppes)	147—155
c) Die Synthese des melancthonischen und calvinischen Gedankenkreises bei Ursinus	155—163
IV. Die Bedeutung der Lehre von Gesetz und Evangelium in der reformierten Dogmatik	164—178
a) Das Verhältnis der Föderaleinteilung zu der Scheidung in natürliche und geoffenbarte Theologie	164—167
b) Das Problem einer rationalen Gesetzesidee und Satisfaktionslehre in dem prädestinarianischen Calvinismus	167—175
	(Zwingli S. 169 f.; Calvin S. 170 ff.; die Orthodoxie S. 172 ff.)

	Seite
c) Die beschränkte Bedeutung der rationalen Gesetzesidee in der Frömmigkeit und Dogmatik, ihre Entfaltung auf ethischem und sozialphilosophischem Gebiete	175—178
Dritter Teil: Die Lehre von der religiösen Gewißheit	179—273
I. Allgemeines und Methodisches	179—182
II. Das Problem der Heilsgewißheit bei Calvin und den Calvinisten	183—202
a) Das ursprünglich-reformatorische Verständnis der Heilsgewißheit bei Calvin	183—191
1. Calvins Lehre von Heilsgewißheit und Furcht im Verhältnis zu der römischen Position	183—187
2. Die Paradoxie der evangelischen Position und ihr erkenntnistheoretischer Hintergrund	187—191
b) Die Zersetzung der reformatorischen Lehre durch den Prädestinationsgedanken	191—197
c) Das Luthertum und der Pietismus	197—202
(Luther S. 197 ff.; Luthertum S. 199 f.; Pietismus S. 200 f.)	
III. Calvins Lehre von der Schriftgewißheit	203—217
a) Die allgemeine reformatorische Stellung	203—204
b) Der Widerstreit zwischen der Selbstevidenz des Schriftinhaltes und dem prädestinarianischen Gedanken (das Problem des Unglaubens)	204—214
1. in der natürlichen Theologie	204—205
2. in der Schriftlehre	205—214
a' Das Geisteszeugnis und sein prädestinarianischer Hintergrund	205—209
b' Die Evidenz der Schrift	209—212
c' Das Verhältnis beider Gedanken	212—214
c) Der weitere und engere Glaubensbegriff	214—216
d) Die Kanonsfrage	216—217
IV. Die Gewißheitslehre in der vorscholastischen Theologie . .	218—229
a) Andreas Hyperius	218—220
1. Allgemeines	218—219
2. Das Problem der Kirchenautorität	219—220
b) Melancthonische und calvinische Einflüsse bei Ursinus .	221—228
1. Der melancthonische Glaubensbegriff	221—222
2. Die Einwirkung der calvinischen Gewißheitslehre . .	222—228
a' Rationale Argumente und Geisteszeugnis	222—225
b' Wort und Geist: die Spannung zweier Gedankenkreise	225—228
c) Piscator, Sohnius, Zanchius	228—229

	Seite
V. Die Gewißeitslehre unter dem Einflusse des Aristotelismus	230—261
a) Das aristotelisch-thomistische Schema bei Junius	230—231
b) Das Ringen der aristotelischen Erkenntnistheorie mit der Schriftautopistie bei Polanus	231—241
1. Das thomistische Grundschema	231—234
2. Der Rückgriff auf die Autopistie der Prinzipien	234—238
3. Die Durchbrechung des zweiliniigen Grundschemas; die Schriftlehre des Crocius	238—240
4. Parallele aus der lutherischen Lehre von der Heils- gewißeit	240—241
c) Der Einfluß des Aristotelismus auf Keckermanns Gewißeitslehre	241—254
1. Wissenschaft und Geschichte	241—244
2. Das Kontingente in der Theologie und die Bedeutung des testimonium	244—247
3. Die Einordnung des testimonium in die Logik, ihre Vorgeschichte und ihre Weiterwirkung	247—251
4. Keckermanns spezielle Schriftlehre	251—254
d) Geisteszeugnis und Schriftevidenz bei Maccovius	254—256
e) Lutherische und reformierte Lösung des Problemes	256—261
(Alstedts Reflexion auf die Kriterien des inneren Wortes 259—261)	
VI. Die Entwicklung zur rationalen Gewißeitsbegründung	262—270
a) Einleitung: Der Gang der Entwicklung	262—263
b) Argumente und Geisteszeugnis bei Maccovius	263—265
c) Argumente und Geisteszeugnis bei Pictet	265—268
d) Das Kanonsproblem	269—270
VII. Rückblick auf die Entwicklung des Gewißeitsproblem	271—273
Schluß: Würdigung der reformierten Dogmatik	274

Einleitung.

Historische und systematische Theologie haben stets in Wechselwirkung gestanden. Die geschichtliche Erforschung des Neuen Testaments und der kirchlichen Lehrentwicklung ist mehr als einmal von stärkstem Einflusse auf die Dogmatik gewesen. Der theologische Charakter der dogmengeschichtlichen Disziplin beruht geradezu in ihrer Tendenz auf Klärung und Befreiung des dogmatischen Denkens. Dabei ist nicht nur an das historische Verständnis für das Werden des Dogmas, die Einflüsse der Philosophie bei seiner Konzeption, seinen relativen Charakter und seine Fortbildung zu denken. Vielmehr darf man zugleich in dem Nacheinander der Entwicklungsstadien vielfach notwendige Zusammenhänge, notwendige Problementwicklungen erkennen. Bei aller Einsicht in die Kontingenz der historischen Entwicklung wird doch das Verlangen nach einer Dogmengeschichte, die mit den immanenten Entwicklungstendenzen einer Idee energisch rechnet, berechtigt sein. Gerade eine theologische Generation, die aus der sauberen empiristischen Schulung unserer großen lebenden Dogmenhistoriker herkommt, ist vielleicht gefeit gegen die großen Gefahren, die mit der Sehnsucht nach einem Funken Hegelschen Geistes für die Dogmengeschichte verbunden sind. Die empiristische Periode, für die ein Buch wie Loofs' Leitfaden bezeichnend ist, fordert eine Ergänzung geschichtsphilosophischer, idealistischer Art, aber sie bietet auch die Garantien, daß diese „Ergänzung“ nicht die klare Auffassung des Tatbestandes durch Konstruktionen

verhindert. Für die Dogmatik wird eine idealistisch darstellende Dogmenhistorie den großen Vorzug bieten, daß sie die Stadien dogmatischer Reflexion, die noch heute von dem Einzelnen immer wieder durchlaufen werden, gelegentlich in geschichtlicher Einkleidung aufzeigt. Es gibt eine Art biogenetischen Grundgesetzes auch in der Geistesgeschichte; natürlich sind die Parallelen nicht einfach ablesbar und die Entwicklungen oft unendlich kompliziert durch Zufallsfaktoren, aber das steigert nur die Größe der Aufgabe, verbietet sie jedoch nicht.

Schon hierbei kann man zweifeln, ob nicht der Einfluß der systematischen Theologie auf die Historie ebenso stark ist wie der umgekehrte. Jedenfalls gilt ganz allgemein, daß auch die systematische Theologie die geschichtliche Untersuchung allezeit auf das stärkste angeregt und gelenkt hat. Diese Erscheinung steht durchaus in Parallele zu anderen Fakultäten. Die systematische Gegenwartsreflexion hat oft der Historie die Probleme gestellt. Jedermann weiß, daß ein Buch wie David Friedrich Strauß' *Leben Jesu* philosophisch-dogmatischen Reflexionen seine Entstehung dankt. A. Ritschls bedeutendste geschichtliche Arbeit, die Geschichte des Pietismus, war ebenso durch Gegenwartsinteressen des Dogmatikers veranlaßt wie die Lutherstudien Herrmanns und Gottschicks. Ernst Tröltsch¹⁾ hat vor kurzem deutlich ausgesprochen, daß seine protestantische Kirchen- und Ideengeschichte ebenso wie seine „Soziallehren“ der christlichen Kirchen, die Geschichte des christlichen Ethos in Theorie und Praxis „nur der Lösung der systematischen Aufgabe dienen“ sollen, die ihm vorschwebt. Es ist daher gar nicht auffällig, daß sich die systematischen Interessen einer Generation bis zu einem gewissen Grade in der historischen Produktion widerspiegeln.

So beherrscht heute das Nachdenken über Prinzipienfragen in besonderer Energie die systematische Theologie. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, a priori und Geschichte wird nicht minder lebhaft diskutiert als das Problem der religiösen Gewißheit überhaupt. Dazu treten, wie es

¹⁾ Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Ges. Werke Bd. I, S. VII f.

scheint, neuestens starke methodische Reflexionen.¹⁾ Dementsprechend legt sich in der Gegenwart die historische Untersuchung vergangener theologischer Gebilde unter dem Gesichtspunkte ihrer Prinzipien besonders nahe. Die altprotestantische Theologie im besonderen reizt immer wieder zu derartigen Forschungen. Nun hat die lutherische Theologie bereits eine Reihe glänzender Bearbeitungen dieser Richtung gefunden. Dagegen ist die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts immer nur gelegentlich und nebenbei berücksichtigt, und das neueste Werk, das die reformierte Theologie unter dem Einflusse der cartesianischen Scholastik darzustellen unternimmt, erweckt aufs neue den Wunsch nach einer Untersuchung, die gerade auf die vorhergehenden Jahrzehnte, die Zeit des Aristotelismus gerichtet ist.

An Vorarbeiten scheint auf den ersten Blick wenig vorzuliegen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der reformierten Dogmatik wurde durch das Zeitalter der Union angeregt.²⁾ In der Gestalt von Untersuchungen über die Eigenart der lutherischen und reformierten Kirche begann sie.³⁾ Alexander Schweizers großes Werk über „die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche“ 1844 und 1847 hatte das Verdienst, eine lebhafte Diskussion über den wahren Charakter des reformierten Lehrbegriffs hervorzurufen und Schneckenburgers vielbewundener „vergleichender Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs“ 1855 zu ihren antithetischen Pointen zu verhelfen.⁴⁾ Schweizers Hauptvorzüge sind die Aufspeicherung des Stoffes aus allen Perioden der reformierten Dogmatik, die Wiederentdeckung Zwinglis und — vor allen Dingen — die sehr sorgfältige Bestimmung der tiefsten Differenz zwischen den evangelischen Schwester-

¹⁾ Vgl. z. B. Heim, Leitfaden der Dogmatik II, S. 6, 7.

²⁾ Vgl. Doumergue, Calvin. Bd. IV, S. 30, Anm. 1.

³⁾ Die neueste Übersicht über die Literatur bietet Doumergue a. a. O., der übrigens in seiner eigenen Darstellung der Konfessionsdifferenzen Schneckenburger ganz einseitig bevorzugt. — Die Debatte begann 1827, durch Göbel angeregt; Lange, Schneckenburger und Ullmann beteiligten sich.

⁴⁾ Zur Kritik A. Schweizers s. Schneckenburger Stud. Krit. 1847, 1848, S. 68 ff., 600 ff. Bohatec, Stud. Krit. 1908, S. 400, Anm. 1. Schneckenburger (S. 80 ff.) bemängelt mit Recht das Fehlen prinzipieller Ausführungen über die Bedeutung der Vernunft.

kirchen.¹⁾ An diesem Punkte ist Schweizer durch die ganze folgende Diskussion bis heute höchstens ergänzt, aber kaum überholt und besonders hinsichtlich der Methodenfrage kaum genügend beachtet. Indessen die Nachteile seines Werkes überwiegen die Vorzüge. Alexander Schweizer ist Schleiermachers getreuester Schüler, und bei aller Kritik des Unreformierten an dem Meister (I, S. 92 ff.) sieht er doch in seinem Systeme die Krönung der ganzen Entwicklung. Er versteht daher die ganze reformierte Dogmatik als in der Tendenz auf Schleiermacher begriffen. Das kommt Zwingli zugute. Das Problem „Zwingli und Schleiermacher“ wird scharf gestellt, und die Linie Zwingli-Schleiermacher nachdrücklich als Grundlinie durchgezogen. Daraus ergibt sich eine Menge von Umbiegungen, schon in der Terminologie. Zudem rückt Schweizer, dem Zwecke seines Buches entsprechend, die aufeinanderfolgende Reihe der Dogmatiker im wesentlichen auf eine Ebene. Daher geht der Blick für die starken Einflüsse der zeitgenössischen Philosophie, trotzdem Schweizer sie nicht verkennt, im einzelnen verloren. Das Durcheinanderweben entgegengesetzter Tendenzen in der Prinzipienlehre spürt man nicht. Schweizers Darstellung der Schriftlehre ist daher nahezu wertlos.

Eine wirklich in das innere Leben der reformierten Prinzipienlehre hineinführende Untersuchung ist erst durch die hervorragenden Bearbeitungen der altlutherischen Dogmatik angeregt und ermöglicht worden. Tröltzsch' Arbeit über

¹⁾ Der Fehler des Schweizerschen wie anderer Versuche jener Zeit liegt zunächst in dem Anspruche, mit einer einzigen Formel die Verschiedenheit der protestantischen Konfessionskirchen begreifen zu wollen. Vgl. Kattenbusch, PRE³ Art. „Protestantismus“. — Man wird vielmehr ein Moment der Kontingenz schon dadurch anerkennen, daß man mehrere Ideen bestimmend für die innere Gestalt der Kirchen sein läßt; deren Zusammenwirken läßt sich seinerseits nicht mehr aus einer Idee, sondern nur als kontingent verstehen. Inhaltlich angesehen ist Schweizers Formel (I, S. XVIII, 59), die z. T. von Gaß und F. Chr. Baur aufgenommen und verschärft wurde, immer noch die wertvollste — trotz Doumergue. Freilich formuliert Schw. auch hier zu sehr in Termini Schleiermachers, und Schneckenburger, der die Prädestinationslehre m. E. falsch ableitet, hat in der Christologie gegen Schw. recht.

Johann Gerhard und Melanchthon¹⁾ bot die entscheidenden Gesichtspunkte, die auch auf reformiertem Boden zu verfolgen sind. Drei Gedanken und Ergebnisse seiner Untersuchung dürfen nicht wieder vergessen werden. Erstens: wie schon Gaß hervorgehoben hatte, ist die Prinzipienlehre der orthodoxen Dogmatik im Zusammenhange ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen zu verstehen (Tröltsch S. 1—3), wie denn überhaupt die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein eines Zeitalters die wesentliche Aufgabe der Dogmatik war und ist. Zweitens: jene allgemeinen Voraussetzungen sind, wie die orthodoxe Prinzipienlehre im ganzen, ein Erbe Melanchthons, dessen Universitätsreform ebenso sehr das offizielle Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie in der Orthodoxie bestimmte, wie seine „Klärung“ der Lehre von Gesetz und Evangelium für die inneren Beziehungen jener Größen maßgebend wurde. Drittens: das offizielle und das innere Verhältnis von Philosophie und Theologie sind sorglich zu scheiden.

Alle seitherigen Arbeiten über die altprotestantischen Prinzipien stehen unter dem Einflusse von Tröltsch²⁾. Im Sinne seiner Anregungen untersuchte E. Weber die „philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie“ (1907)³⁾ und erwarb sich das Verdienst, die Eigenart und den nachhaltigen Einfluß des um 1600 einbrechenden, italienisch und jesuitisch vermittelten neuen Aristotelismus zum ersten Male gründlich darzustellen. Für die reformierte Dogmatik ergaben sich schon in dieser Arbeit, vollends aber in der Studie über den „Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik“

¹⁾ Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891.

²⁾ Von Spezialuntersuchungen, wie sie z. B. Stange und neuestens H. Rendtorff (Das Gewißheitsproblem in dem theologischen System des Joh. Musäus. Leipzig. Diss. 1912) für Musäus, Ihmels für die Gewißheitslehre, J. Reinhard für die lutherische Dogmatik von 1700 bis 1750 lieferten, sehen wir in diesem Zusammenhange, wo es sich um den Fortschritt der Methode und Fragestellung handelt, ab.

³⁾ Von uns zitiert als Weber I. Über die Beziehungen zu Tröltsch s. S. 2. 5.

(1908)¹⁾ wichtige Perspektiven, und Webers von umfassendster Quellenkenntnis²⁾ gestützte Untersuchung über die methodische Gestaltung der Theologie förderte wegen ihrer geringen Einschätzung der reformierten Theologie die reformierten Forscher zu Spezialstudien heraus³⁾. — Den letzten bedeutenden methodischen Fortschritt danken wir Heims „Gewissheitsproblem“ (1911)⁴⁾. Auch hier wird die reformierte Dogmatik ausführlich berücksichtigt. Zweierlei ist für Heims Behandlung des Gegenstandes bezeichnend. Erstens stellt Heim die protestantische Entwicklung des Gewissheitsproblems und damit der Prinzipien überhaupt im Anschlusse an eine ausführliche und eindringende Behandlung der mittelalterlichen Theologie dar. Die von Tröltzsch und E. Weber stark betonten Einflüsse der zeitgenössischen Philosophie zwingen ja dazu, ihre mittelalterlichen Quellen aufzusuchen und die Wiederkehr mittelalterlicher, durch Luther abgebrochener Bedenken in der Dogmatik seit 1600 zu studieren. Zweitens bietet Heim, dessen eigene scharfgeprägte dogmatische Position überall die Darstellung beherrscht, den Versuch, die gesamte mittelalterliche und protestantische Entwicklung als den mit einer gewissen Notwendigkeit fortschreitenden Kampf letzter erkenntnistheoretischer Überzeugungen zu begreifen. Wie mancherlei Bedenken gegen dieses Unternehmen bestehen mögen⁵⁾, immerhin fordert es mit faszinierendem Reize denjenigen, der auch dogmatisch von Heim zu lernen gewillt ist, auf, das von ihm angewandte Schema der Betrachtung bei einer Spezialuntersuchung zu benutzen.

Unser Überblick zeigt, daß die Vorarbeiten wichtig genug sind. In der Tat: es kann sich für uns nur darum handeln, die Gedanken und Andeutungen von Tröltzsch, Weber

¹⁾ Von uns zitiert als Weber II.

²⁾ Hiermit hängt zusammen, daß Weber vielfach in Andeutungen spricht, die das Verständnis seiner Bücher erschweren und wohl nur dem ganz klar sind, der das gewaltige Material so beherrscht wie Weber.

³⁾ Z. B. Jos. Bohatec, *Stud. u. Krit.* 1908.

⁴⁾ Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911.

⁵⁾ Vgl. E. Weber, *Theol. Literaturblatt* 1912, Sp. 132 f. Otto Bartsch, *Theol. Stud. Krit.* 1918, S. 466—481.

und Heim für das reformierte Gebiet zu prüfen, zu ergänzen und teilweise einzuschränken. Unsere Arbeit beansprucht es nicht, neue Gesichtspunkte zu bringen. Erforderlich ist zurzeit die bescheidenere Leistung, die reformierten Quellen — um einen Punkt herauszugreifen — darauf zu befragen, ob Tröltsch' Nachweis, daß die Lehre von Gesetz und Evangelium das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung auf lutherischem Gebiete regelt, auch für das reformierte gilt. Wir beschränken uns dabei auf die deutsche reformierte Theologie und ziehen auswärtige Theologen nur heran, um eine Folie zu erhalten oder eine Entwicklungsreihe typisch darstellen zu können. Innerhalb der deutschen Theologie wieder stellen wir in den Vordergrund Barth. Keckermann, diesen begabtesten und selbständigsten aller deutschen reformierten Philosophen, von dem Tholuck erklärte: „Einen auf so verschiedenen Gebieten nicht nur tätigen, sondern originell gestaltenden Geist hat die Theologie selten besessen.“¹⁾ Nur für diesen Mann und seinen Schüler²⁾ Alsted beansprucht die Untersuchung, einigermaßen vollständig zu sein. Keckermann und Alsted sind bezeichnend für die Prinzipienlehre der Theologie um 1600. Von ihnen aus sind die Linien nach rückwärts und vorwärts zu ziehen, zu Melancthon und Calvin, Ursinus und Strigel, zu Maccovius und Wendelin, Polanus, Heidegger und Pictet, ja auch zu den Cartesianern. Aber wir nehmen uns die Freiheit, die Lenbach bei seinen Porträts gebrauchte: den Hintergrund fast nachlässig zu skizzieren und alle Sorgfalt an die Züge der zu porträtierenden Köpfe zu setzen. In diesem Sinne wollen die geschichtlichen Skizzen, mit denen wir Keckermanns und Alsteds Position umgeben, verstanden sein.

Unter dem, was wir als die „Prinzipien“ der reformierten Dogmatik bezeichnen, ist nicht etwa alles das zu begreifen

¹⁾ Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts. II, S. 266 f. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik. I, S. 408. Keckermann wurde nur 38 Jahre alt. Geboren 1571 zu Danzig studierte er in Danzig, Wittenberg, Leipzig und Heidelberg. In Heidelberg wirkte er bis 1602 an der Universität in der Artistenfakultät, von 1602 bis zu seinem Tode 1609 in Danzig am Gymnasium.

²⁾ Vgl. Alsteds Vorrede zu Keckermanns Systema systematum. Tom. II. Hanoviae 1613.

was die Theologen als Prolegomena ihren Systemen voranzustellen pflegten. Andernfalls wäre ein Vorübergehen an der ganzen Inspirationsfrage, auf die Otto Ritschl in seiner großen „Dogmengeschichte des Protestantismus“ das Interesse von neuem gelenkt hat, unverzeihlich. Wir greifen vielmehr, teilweise durch die modernen systematischen Interessen, teilweise durch die oben behandelte Literatur bestimmt, als die entscheidenden Probleme drei heraus. Zuerst die Frage nach den allgemeinen Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie; hier interessiert in der Fülle des Materials, das wir in der von Keckermann nahegelegten Anordnung bringen, zweierlei besonders: das Problem der dogmatischen Methode und der Einfluß der neu-aristotelischen Metaphysik auf die Gotteslehre. Zweitens die Frage nach dem inneren Verhältnisse von Vernunft und Offenbarung, wie Tröltsch sie für Johann Gerhard gestellt und beantwortet hat. Drittens das Problem, wie sich die Reflexion über Art und Grund der religiösen Gewißheit auf Grund der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie gestaltet hat. Von dem scheinbar Äußerlichsten schreiten wir also zu dem Innersten, dem Ausdrucke der religiösen Gewißheit fort. In allen drei Teilen legt sich schon durch die bisherige Art der Forschung ein fortdauernder Vergleich mit lutherischen Parallelen nahe. Wieviel unsere Untersuchung den Arbeiten von Tröltsch, Weber und Heim — um nur diese zu nennen — gerade hinsichtlich der Methode dankt, wird auch da sichtbar werden, wo wir unerschlossene Gebiete betreten oder zu abweichenden Resultaten gelangen. Wo sich, wie bei Karl Heim, Gesichtspunkte und Terminologie als besonders geeignet zum Verständnis der reformierten Dogmatik erwiesen, sind sie dankbar benutzt worden.

Erster Teil.

Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie.

I. Allgemeines.

Das offizielle Verhältnis von Theologie und Philosophie, wie es von den Dogmatikern zum Gegenstande einer eingehenden Theorie gemacht wurde, entsprach dem Aufbau der Fakultäten an den protestantischen Hochschulen.¹⁾ Melanchthons Universitätsreform bestimmte die Beziehungen zwischen dem Kreise der liberalen Wissenschaften und der Theologie. Dieser Einfluß des praeceptor Germaniae war keineswegs auf die lutherischen Universitäten begrenzt. Die meisten Hochschulen und Gymnasien, auf denen vorübergehend oder dauernd die deutsch-reformierte Theologie herrschte, standen ursprünglich in Beziehung zur lutherischen Reformation oder erhielten ihre Einrichtung durch Schüler Melanchthons, die seit 1574 und seit der Rezeption der Konkordienformel vom Philippismus zum Calvinismus gedrängt wurden.²⁾ In Straßburg richtete

¹⁾ Vgl. zu allem Folgenden die grundlegenden Untersuchungen von Tröltzsch, a. a. O. S. 8 ff.

²⁾ Die Schulen in Herborn, Bremen, Zerbst waren von Philippisten eingerichtet. Marburg und Frankfurt a. O. gingen einfach zum Philippismus über (cf. Gieseler, Kirchengeschichte III₂, S. 317 f.). Da blieb natürlich die alte Organisation. In Frankfurt a. O. war Chr. Pelargus der bedeutendste Theologe. Obwohl die Lehrnorm philippistisch bestimmt wurde (der Zusatz zu den Statuten 1616 bei Gieseler a. a. O.), galt die Fakultät von nun an als reformiert. Vgl. Die Rel. in Gesch. u. Gegenw. Bd. IV, Sp. 2105 ff.

Joh. Sturm die akademischen Studien ganz im Sinne Melanchthons ein, so sehr er auch Melanchthon gegenüber selbständige Art zeigt und eigene Bedeutung beansprucht.¹⁾ Sogar die Genfer Akademie, die für Jahrzehnte bedeutendste Schule des Calvinismus, folgte in den von Calvin verfaßten *Leges Academiae* dem Vorbilde Melanchthons.²⁾ Indirekt wurden dadurch auch die Universitäten zu Leyden (1575), Franeker (1585), Groningen (1614), Utrecht (1636) und Harderwijk (1648), außerdem die niederländischen Gymnasien und hugenottischen Hochschulen im Geiste des Wittenberger Programms beeinflußt.³⁾

Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich das allgemeine Verhältnis von Philosophie und Theologie und die Theorie ihrer Beziehungen auf dem Boden zumal des deutschen Calvinismus ähnlich gestaltet wie innerhalb der lutherischen Dogmatik. Melanchthon und wenigstens vorerst der melanchthonische Aristoteles sind für die reformierten Theologen Deutschlands die maßgebende Autorität. Man ist sich der Abhängigkeit von Melanchthon in der Wissenschaftsorganisation und weiterhin auch in der Philosophie klar bewußt. Keckermann, den seine Studien auch nach Wittenberg und Leipzig geführt hatten, greift in seinen philosophischen Werken stets zu den höchsten Ausdrücken, wo er von dem *ille Europae Phoenix et magnum omnis doctrinae in Germania lumen* (op. I₁₂₉) redet, zumal wenn er seine Reform der Wissenschaften erwähnt.⁴⁾ Der *felix ingeniorum formator et praeceptor Germaniae divinitus datus* (op. I₁₆₁ f.) hat zuerst nach der kymmerischen Nacht der vorausgehenden Jahrhunderte durch Gottes Willen

¹⁾ Joh. Ficker, Die Anfänge der akadem. Studien in Straßburg. Prot. Monatshefte XVII₄.

²⁾ Vgl. E. Tröltsch, Kultur der Gegenwart I, IV S. 348.

³⁾ Zum Ganzen s. A. Tholuck, Das akad. Leben II, S. 204—377.

⁴⁾ Op. I₄₁₈: *summus aequae Philosophus ac Theologus; inprimis ante omnes laudem reformatarum disciplinarum omnium et accensae per Scholas Logicae facis atque lucis laudem meretur*. Dieses ist die wichtigste Stelle. Außerdem I₁₆₁ ff. Die Zahl der Melanchthon-Zitate bei Keckermann ist Legion. Die Abhängigkeit Keckermanns und Alstedes von Melanchthon kommt, soweit sie Einzeldisziplinen wie die Logik und Ethik betrifft, im Laufe unserer Untersuchung zur Sprache.

das Licht der Morgenröte angezündet, dum deinde paulatim Sol ille doctrinarum ascendens spargeret per linguarum et artium studia meridianam hanc quam Dei beneficio intuemur, lucem. Mit starkem Selbstbewußtsein um die bedeutenden Fortschritte, die seit 1560 gemacht sind, mit dem hohen Stolze, in einer Zeit beispielelos glänzenden Aufschwunges aller Disziplinen zu leben, verbindet sich die dankbare Verehrung des Mannes, der zwar den Mittag nicht mehr gesehen, aber den Morgen heraufgeführt hat.¹⁾

Keckermann pries Melanchthon, weil er Aristoteles deutlich, faßlich und modern bearbeitet hatte (I₁₆₁ ff., 58 f.). In der Tat bestimmte Melanchthons Anschluß an Aristoteles, so weit er ihn kannte und schätzte, den ganzen philosophischen Unterricht bis gegen 1600 an den meisten Schulen fast ausschließlich. Seine aristotelischen Lehrbücher herrschten weithin oder bildeten doch das Muster für Bearbeitungen des Aristoteles.²⁾ So kam es, daß Aristoteles der Philosophus schlechthin wurde, nicht nur für Keckermann, der die ganze Philosophiegeschichte in peripatetischem Lichte sah (op. I₅₅ f.) und bei aller Kritik an den „Aristotelesphilologen“ (textuales Peripatetici I₆₁) in Italien und Spanien kein höheres Ideal kannte, als überall in den Wissenschaften die Autorität des singularen Dei organon inter Ethnicos zur Geltung zu bringen; auch in Straßburg (J. Ficker a. a. O.) und Genf dachte man so. Beza schrieb 1570 an P. Ramus, ihnen, den Genfern, stehe es unbedingt fest, daß man weder bei der Tradierung der Logik noch bei der Behandlung der übrigen Disziplinen auch nur im geringsten von Aristoteles abweichen solle (Gieseler III₂, S. 414). Man kann geradezu von einem aristotelischen Bekenntnisstande vieler Universitäten reden. Wie in Marburg, Herborn, Hamm, Duisburg und anderen Schulen bis

¹⁾ a. a. O. Clare loquuntur haec nostra funestissima quidem, sed hoc tamen nomine beatissima tempora, nullam esse ab omni recordatione aetatem mundi, quam splendidior lux irradiavit omnium omnino artium ac disciplinarum. op. I S. 3 spricht Georg Pauli, der Schüler und Editor Keckermanns, ähnlich.

²⁾ Außer Tröltzsch s. E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 1873, S. 31 ff. Lexis, Die deutschen Universitäten I, S. 20–28 (Fr. Paulsen). Keckermann I, S. 161.

in die Mitte des 18. Jahrhunderts von den Mitgliedern des *corpus professorum* das reformierte Bekenntnis verlangt ward, so wurden z. B. in Groningen die Philosophen statutenmäßig auf die *Aristotelis sententia* verpflichtet, ähnlich in Utrecht; die Leydener Statuten von 1641, die dem auf anderen Universitäten üblichen Lehrplan entsprechen und für den damaligen akademischen Betrieb bezeichnend sind, stellen die Erklärung des aristotelischen Textes in den Vordergrund.¹⁾ Die meisten Lektüren der Artistenfakultät waren in Wahrheit Aristotelesprofessuren (vgl. K. op. I, 544. Joh. Ficker a. a. O.). Freilich sind hier zwei Einschränkungen zu machen: erstens wurde die Geltung des melanchthonischen Aristoteles an einigen deutschen Hochschulen jahrzehntelang durch den starken Einfluß des Petrus Ramus begrenzt; die theologische Produktion verrät das deutlich genug.²⁾ Auch die bewußten Aristoteleschüler lernten mannigfach von dem französischen Philosophen, mochte man nun stärker den Gegensatz zwischen dem *praeceptor Germaniae* und Ramus oder das Verwandte in der humanistischen Art beider Männer empfinden und ihre Philosophien zu verschmelzen suchen. Außerdem deckte sich — es ist von wesentlicher Bedeutung, dies im Auge zu behalten — der Aristotelismus um 1600 nicht einfach mit dem melanchthonischen. Keckermann und die Zeitgenossen sind auf das stärkste durch die italienischen Peripatetiker und ihren zwar teilweise mittelalterlich weitergebildeten, aber doch weithin echten Aristoteles, durch die peripatetisch-neuplatonische Metaphysik der

¹⁾ Vgl. J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik* I, 1912. Für Groningen S. 47, 151f.; Utrecht S. 42; Leyden S. 149f., 155. *Generale esto praeceptum, ut ipse textus Aristotelis praelegatur et verbotenus exponatur etc. ac Aristoteles per Aristotelem et ex antiquis, praesertim Graecis interpretibus illustretur.* Für Harderwijk a. a. O. S. 154.

²⁾ Vgl. Tholuck II, S. 304; 6. Durch den Straßburger Sturm wurde Piscator zu Ramus geführt. Piscator arbeitete die akademischen Gesetze für Herborn aus. In ihnen findet sich eine Empfehlung des Ramus (1609). Aristoteles war um 1606 in Herborn unbekannt geworden. Hier und in Heidelberg, wo Ramus 1569 einen längeren Aufenthalt nahm, las man über Ramus' Dialektik. Als Schüler und Anhänger des Ramus sind ferner zu nennen: Polanus, Tremellius, Olevian, Alting.

Jesuiten beeinflusst worden.¹⁾ Aber das empfand man eher als einen Fortschritt auf dem von Melanchthon gebrochenen Wege als wie etwas durchaus Gegensätzliches. Ganz in Melanchthons Bahnen gingen die Theologen, wenn sie neben Aristoteles die Stoa, vor allem Cicero stellten und den Unterschied der Stoa von dem Stagiriten überwiegend terminologisch fanden.²⁾

Wichtiger als alles dieses ist die Tatsache, daß entsprechend der Organisation der Universitäten und höheren Schulen auch die Theorie über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie Melanchthons Geist atmet. Sorgfältige Trennung des philosophischen und theologischen Kreises und bewußtes Inanspruchnehmen der untersten Fakultät für den Dienst der ersten sind dabei gleich bezeichnend. Nichts fürchtete man mehr als eine Vermischung der Theologie und Philosophie, wie sie der schlimmste Fehler der alten Scholastik gewesen war.³⁾ Die supranaturale, auf die in der Schrift kristallisierte Gottesoffenbarung gegründete Wissenschaft steht völlig unabhängig neben den natürlichen Disziplinen, die nach Prinzipien und Konklusionen rational sind. Diese Formel beabsichtigte nichts weniger als die Selbständigkeit der liberalen Wissenschaften zu verfechten. Ein Zeitalter, das nicht an Forschung, sondern wesentlich an Tradierung

¹⁾ E. Weber I, S. 15 ff. Heim S. 283. Tröltzsch S. 101 ff., 164. Keckermann beherrscht die antiken, mittelalterlichen und zeitgenössischen Kommentatoren völlig.

²⁾ Op. II, S. 256: Stoicos Philosophiam totam a Peripateticis transulisse, et signa tamen seu verba mutasse. Cicero kommt besonders in der natürlichen Theologie zu Ehren. Für Straßburg s. J. Ficker a. a. O.: „Aristoteles ist der Meister der logisch-philosophischen Bildung, ihn übertrifft faktisch und praktisch Cicero.“ Für Melanchthons Stellung zur Stoa s. Tröltzsch, S. 163 ff.

³⁾ K., praec. Phil. S. 95, 126. Alsted, Theol. schol. S. 7, Crocius S. 109 ff. Heidegger S. 18: scientia illa artificiosa seu potius confusa illa *μυθοφιλοσοφοθεολογία*, quam Theologiae Scholasticae nomine venditant. Auch sonst findet H. scharfe Worte über die aristotelische wie platonische Scholastik. Sein eben zitiertes Schlagwort erinnert wie seine ganze Kritik der Scholastik an Joh. Gerhards Bemerkungen, die Heidegger sichtlich benutzt hat. Vgl. Meth. S. 306 ff. u. a. St.

überlieferten Wissens Interesse hat, bedarf keines Freibriefes für eine autonome Wissenschaft. Vielmehr ist jene Formel vom theologischen Standorte aus zu verstehen: sie sichert die unbedingte Selbständigkeit der Theologie. Theologie und Philosophie sind nicht gleichberechtigte Schwestern. Die Theologie ist Herrin in dem Sinne, daß ihr das Urtheil über die anderen Wissenschaften zusteht: sie darf verwerfen, was ihrer Wahrheit zuwider ist (*habet de aliis judicare propter majorem et infallibilem veritatem . . . ; quicquid enim in aliis scientiis invenitur veritati Theologicae repugnaus, totum condemnatur ut falsum.* Polanus, *Syntagma* S. 44). Aber in noch anderem Sinne zeigt sich die Theologie als Herrin. Sie nimmt alle anderen Wissenschaften in ihren Dienst. Diese sind *ancillae Theologiae*, *Theologia autem illarum est domina atque regina, imperans illis omnibus et utens omnibus in obsequium sui* (a. a. O.). Die Grundstimmung, die in solchen Äußerungen durchklingt, ist das Bewußtsein um die einzigartige Erhabenheit der Theologie; durch ihren übervernünftigen Gegenstand, durch die allem Irrtum entzogene Gewißheit ihrer Prinzipien, durch ihr Ziel: Gottes Verherrlichung und des Menschen Seligkeit übertrifft sie alle spekulativen und praktischen Disziplinen (a. a. O. S. 42 f.). Man verglich damals Theologie und Philosophie gerne mit den Frauen Abrahams: wenn Hagar und Sara, Ismael und Isaak sich vertragen wollen, dann mögen sie im Hause Abrahams bleiben; werden sie jedoch aufsässig und beginnen Streit, dann sollen Hagar und Ismael aus dem Hause geworfen werden und in die Verbannung gehen!¹⁾ Doch das betraf einen Grenzfall, an den niemand ernstlich glaubte. Immer wieder wird versichert — wir werden das im einzelnen später sehen —, daß eine doppelte Wahrheit, ein Widerspruch zwischen der Theologie und der rechten Philosophie nicht wohl vorkommen könne. War aber einmal die Theologie durch solche Sätze wie die obigen für alle Fälle gesichert, so konnte nun um so argloser und ruhiger der Wert, die Notwendigkeit der Philosophie für das Studium der Theologie proklamiert werden.²⁾ Das ent-

¹⁾ Alsted, *Encycl.* S. 1236 A: *quod vulgo dici solet.*

²⁾ K. *praec. Philos.* S. 86 ff.: nicht für die Frömmigkeit, nicht für die

sprach der Absicht, die Melanchthon bei seiner ganzen Universitätsreform leitete,¹⁾ es entsprach auch der Personalunion, durch die vielfach philosophische und theologische Lektüren verbunden waren:²⁾ die inferiores disciplinae erscheinen vorwiegend als Propädeutik und fortdauerndes Handwerkszeug der oberen Fakultäten, vor allen Dingen der Theologie. Hierin ist schwerlich ein Unterschied zwischen der Grundstimmung an den lutherischen und derjenigen an den reformierten Hochschulen festzustellen. Zweifellos: das Zeitalter Keckermanns verrät ein starkes wissenschaftliches Selbstbewußtsein, dessen humanistischer Prägung man den Zusammenhang mit Melanchthon abmerkt.³⁾ Aber von einem Eigenwerte der Wissenschaft versteht man wenig. Der herrliche Aufgang der Wissenschaften im letzten Säkulum wird in seiner providentiellen Verknüpfung mit der Neuentdeckung des Evangeliums gewürdigt: die Sonne der himmlischen Lehre ist nach allen Verdunklungen strahlend wieder aufgegangen, dazu auch das andere Licht, der Mond, Logica a coelestis veritatis sole sui incrementa luminis renovavit.⁴⁾ Daher schrieb fast jeder Theologe über die Bedeutung der Philosophie für die Theologie,⁵⁾ und glaubte damit nicht einen Nebeneffekt der Philosophie, sondern ihre wesentliche Bedeutung zu treffen.⁶⁾ Alsted beschließt seine Logik mit einer theologischen und

kirchliche Arbeit, aber für die *theologia proprie et stricte accepta*. Vgl. für die Logik Tract. S. 56 ff.

¹⁾ Tröltzsch S. 68, 72, 86, cf. C. Ref. XI₂₀₀ ff. E. Zeller a. a. O. S. 33 f. Paulsen a. a. O. S. 27.

²⁾ Keckermann trug über Philosophie und Theologie vor. Maccovius war in Franeker gleichzeitig Professor für Theologie und Physik. Ähnlich Clauberg in Herborn.

³⁾ K. op. I₅₄₆ klagt über die *barbara dictio* der Scholastik. Außerdem die oben zitierten Stellen I₁₈₁ ff.

⁴⁾ Op. I₅₄₆. Die hervorragende Bedeutung der von Faber Stapulensis und Melanchthon in die Schulen zurückgeführten echten peripatetischen Logik als Hauptrüstung wider die Sophistik und den Götzendienst des Papismus würdigt Beza. Vgl. Stud. u. Krit. 1850, S. 23.

⁵⁾ Keckermann in den praec. Philos. und öfter. Crocius, Syntagma 20 ff.

⁶⁾ Tröltzsch S. 10 ff., 91 (doch trifft der Unterschied, den Tr. hier zwischen Melanchthon und der Orthodoxie feststellt, auf Keckermann nicht zu). Weber II S. 6. Keckerm. I₄₇₅. Doch vgl. Tract. S. 40. Quaest. 1.

und juristischen Logik (Encycl. S. 459—464). Polanus nennt seine Logik: *Syst. log. ad usum imprimis theologicum accommodatum*.¹⁾ Anregungen des Petrus Ramus wirkten hier mit. Besonders der theologische usus der Logik wurde stark betont. Keckermann versichert: *Quodsi Aristoteles nostro seculo in Christianis academiis viveret, nostro aevo sese et nostris ingeniis accommodaret, praecepta exemplis forte Theologicis et aliis ejus modi utilibus illustraret* (Tract. S. 112f.). Die Logik ist ihm in höherem Maße *ὄργανον* der Theologie als der Philosophie (op. I₄₄), mögen ihre Erfinder auch nicht daran gedacht haben. Er unterscheidet die effecta relata der Philosophie nach einem dreifachen Nutzen, den die unterste Fakultät abwirft: sie hilft erstens dem Menschen bei der Erkenntnis Gottes (als „natürliche Theologie“), zweitens bei der Selbsterkenntnis, drittens in cognitione superiorum disciplinarum — und dieser dritte Abschnitt für sich ist ausführlicher behandelt als jene beiden anderen zusammen.²⁾ Ins Konkrete übersetzt bedeutet das: die gesamte humanistisch-liberale Bildung bildet die Vorstufe für den Fachunterricht besonders der beiden ersten Fakultäten, die der Landeskirche ihre Prediger und dem weltlichen Regiment seinen Beamtennachwuchs liefert. Ein Blick in unsere Kirchenordnungen beweist, daß mit solchen Gedanken die Gymnasien gegründet wurden,³⁾ und die Dogmatiker bestätigen das für die gesamte artistische Bildung.⁴⁾

Es wäre kaum der Mühe wert, im einzelnen aufzuzeigen,

¹⁾ Weber I, S. 83f. weist nach, daß die Tendenz, der Logik einen praktischen Teil anzuhängen, unter dem Einflusse des Ramismus entstand.

²⁾ Praecogn. Philos. c. IV. — Auch seine Historik beginnt Alsted (Encycl. 1979ff.) sofort, indem er den *finis specialis* der Historie respectu ecclesiae und politiae feststellt. Den Nutzen der Logik für die Theologie behandelt K. Tract. S. 56ff.

³⁾ Grubenhagener Kirchenordnung 1544 Art. XIII. Lüneb. Kirchenordnung 1564: *seminaria ecclesiae et reipublicae*. Letzner, Dassel-Einbecker Chronik V, Bl. 4f. Calenberger Kirchenordnung 1569. Ebhard S. 6, 7. — Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth 1542, I, Bl. c. Für das reformierte Gebiet vgl. Tröltzsch, Kultur der Gegenwart I, IV (1. Aufl.), S. 347.

⁴⁾ Keckermann, praec. Philos. S. 94; dazu Maccovius S. 6f. — Nicht glücklich stellt Bohatec, Die cartesianische Scholastik, 1912, S. 32 den Sachverhalt in Deutschland dar.

wie die Philosophie ihren Dienst, der doch als notwendiger Dienst verstanden wurde, an der Theologie vollzog, wenn nicht die Hilfe, die die Philosophie leistete, die Auffassung und Behandlung der Glaubenswissenschaft auf das Stärkste beeinflußt hätte. In Wirklichkeit lassen sich fast alle wichtigen Prinzipienfragen der altprotestantischen Dogmatik, die Bestimmung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie und ihrer Methode, das Verhältnis zu dem natürlichen Erkennen, aber auch die Gestaltung der natürlichen Theologie und das Problem der Gewißheit als Beispiele für die Einwirkung der Philosophie auf die Theologie behandeln. Erst in dieser Beleuchtung erhalten alle jene Probleme die Würdigung, die ihnen eine lediglich vom theologischen Standpunkte aus vollzogene Geschichtsdarstellung nicht gewähren kann. Wir beginnen dabei mit dem Teile der Beziehungen, für die Joh. Gerhard den Namen des *usus organicus* anwandte,¹⁾ und stellen hier wieder, entsprechend der Grundanschauung Keckermanns, die Logik und Methodologie voran, um dann die offizielle Leistung der eigentlichen Philosophie, d. h. der Realdisziplinen, und die letzten Überzeugungen, durch die sie bestimmt wird, zu beschreiben. Bei allem aber bliebe unsere Darstellung farblos, wenn wir nicht die Position der Dogmatiker um 1600 auf dem Hintergrunde der voraufgehenden und der weiterführenden Entwicklung zeichnen wollten.

¹⁾ Heidegger S. 11 ff. unterscheidet den *usus principalis* und *organicus*.

II. Die allgemeine Methode der Dogmatik.

Wenn Keckermann mit Entzücken von der Blüte der Wissenschaften redete, so dachte er zunächst an die Logik.¹⁾ Ihr galten seine immer neuen Lobesworte. Keine Disziplin treibt er so mit Liebe und innerster Hingabe, quodam naturae instinctu, von früh auf wie die Logik. Er begreift, daß alle richtig begabten Menschen geradezu mit Leidenschaft (quodam mirabili impetu rapiantur) an das Studium und die Fortbildung dieser göttlichen Kunst, für deren eigene Bearbeitung er um den Segen des göttlichen Logos bittet, gehen,²⁾ daß manche seiner Zeitgenossen 20 Jahre, ja ihr ganzes Leben auf logische Studien verwenden.³⁾ Rudolf Agrikola und Melanchthon⁴⁾ sind

¹⁾ Op. I₁₆₁ ff., 546. Tractat. S. 62. Vgl. Beza im Vorwort zu Danaeus' *Isagoge christiana*. Stud. u. Krit. 1850, S. 23.

²⁾ I₅₄₂ ff. Tract. S. 62 erklärt K., seit etwa 20 Jahren herrsche ein solcher ingens Logicae amor zumal unter der akademischen Jugend, wie er seit Aristoteles' Zeit kaum erhört sei. Die üble Folge war ein Wuchern zweckloser und zeitvergeudender Schulerörterungen über die Logik als Wissenschaft. Wer darüber nicht „wie über Ziegenwolle“ diskutieren konnte oder wollte, der zählte in den Augen solcher Gelehrten nicht mit.

³⁾ Op. I₅₄₆. — K. selber hat die Logik sehr oft bearbeitet. Zuerst erschienen die *Praec. Logic. Tractatus III*, wohl 1598(?) zuerst, 1606 in 3. Aufl. Dann das *Systema logicum* (1600), *Syst. log. compendiose tradit.*, *Syst. log. compendiosa methodo adornatum*, *Syst. logic. minus succincto praeceptorum compendio* 1605. (cf. op. I₁₆₁ f.) Für die Disposition berief er sich auf Melanchthon, Strigel, Vives.

⁴⁾ In der Logik von 1605 zitiert K. fortlaufend Aristoteles, Cicero, Rudolf Agricola, Lud. Vives, vor allen Dingen aber Ph. Melanchthon und seinen dexterrimus interpres (I₁₆₃) Victorin Strigel. Ganze Seiten stehen in Anführungszeichen: sie entstammen Melanchthon, dessen *incredibilis*.

neben anderen die großen Vorbilder. Aber man ist sich bewußt, daß die Logik seither große Fortschritte gemacht hat, vor allen Dingen in der Methodenlehre (op. I₃₇₃), deren Ausarbeitung — so denkt Keckermann — dem mit Geschäften überhäuften *praeceptor Germaniae* nicht mehr möglich war. Keckermann übernimmt daher wohl die übliche Dreiteilung der Logik in die Begriffslehre, Satzlehre und Syllogistik, aber er fügt dem dritten Teile die Methodik an. War man auf dieses Stück am meisten stolz, so fand man hier auch die wichtigste Leistung der Logik für die Theologie: die Theologie als Wissenschaft bedarf der Methode im ganzen wie im einzelnen, über die Methode aber entscheidet die Logik. (Tract. S. 56 ff. *Eruditio Theologica ordinaria non minus quam alia Disciplina acquiritur per Methodum, i. e. per Systema praeceptorum et regularum Theologicarum ex principiis tum patefactionis divinae, tum rerum ipsarum methodice et ordinate dispositum.*) Es handelt sich um das, was Crocius (20 ff.) den *usus tacticus* der Philosophie für die Theologie nennt.

Die Reformationszeit selbst stand solchen Erwägungen fern. In schöpferischen Perioden der Religion tritt die Reflexion über den wissenschaftlichen Charakter der Glaubensaussagen zunächst meist in den Hintergrund. Die Schrift wurde von den Reformatoren wider die Dogmatik, wider die Theologie als Wissenschaft gesetzt. Religiös fruchtbare Epochen der Kirchengeschichte pflegen die biblische Exegese einseitig und fast ausschließlich. Die Reformation und der Pietismus sind hierin parallel. Die Dogmatik erreicht ihre Höhepunkte vorwiegend in den Epigonenzeiten. Das ist kein Werturteil, sondern die Feststellung eines Gesetzes, das wir beobachten. So sind Melanchthons *loci* als Einleitung in ein Buch der neuerschlossenen Schrift entstanden, als ein Index für die Lektüre des Römerbriefes (Tröltzsch S. 60 f., Herrlinger, Die Theologie Melanchthons S. 352, 382 f.). Dieser naive Stand-

perspicuitas K. immer wieder rühmt, und Strigel. K. will keinesfalls mit seiner Logik Melanchthons dialektische Schriften aus den Händen der Lernenden verdrängen. Sein Buch will nichts anderes sein als *Melanchthonis Dialectica conformata* (op. I₁₆₁ ff.).

punkt wirkt bei Ursinus nach: er meint die Berechtigung der loci neben dem Schriftstudium ausdrücklich rechtfertigen zu müssen. Das gereifte Schriftstudium stellt die höchste Stufe des theologischen Lehrganges dar, der auch die loci dienen.¹⁾ Ein Wissenschaftsideal fehlt hier noch völlig. Auf die „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie reflektierte man erst, als auf der einen Seite die Selbständigkeit einer Art von Dogmatik neben der Exegese deutlich erkannt war und andererseits die Philosophie eine maßgebende Wissenschaftslehre ausgebildet hatte. Beides war um 1600 vollzogen.

Keckermanns Wissenschaftslehre, der Alsteds²⁾ Ausführungen in der Hauptsache parallel gehen, teilt die Wissenschaften im engeren Sinne in solche, die es mit den Dingen selber oder mit den signa rei zu tun haben. Jene sind die objectivae, paedenticae oder principales (Tract. S. 41, op. II, S. 220 ff.). Diese behandeln nicht die Objekte des Erkennens und stellen nicht die Beziehung des Intellekts zu den res ipsae her, sondern sie bereiten die Erkenntnistätigkeit durch Aufstellung bestimmter Normen vor, leiten und ordnen sie durch instrumenta. Da nun die signa in Normen und Worte zerfallen, zerlegen sich die Instrumentaldisziplinen in die Wissenschaft von den Worten, d. h. die Grammatik, und die Norm-Wissenschaften, unter denen wieder die Normen für das Erkennen der Dinge durch die Logik, die Gesetze für das Reden über die Dinge durch Rhetorik und Poetik geliefert werden.³⁾

¹⁾ I₄₁₆. Der Zweck der loci: „ut videlicet adolescentes ad librorum sacrorum interpretationem audiendam praeparentur“. Cf. Heppe I, 76 f. aus dem Vorworte Ursins zu den Explikationen: die loci communes werden aus der Schrift genommen, sic rursus ad scripturam quasi manuducunt. Allerdings hat U. daneben schon wie der spätere Melanchthon das Interesse an der integra doctrina Ecclesiastica (I₄₁₆).

²⁾ Alsted bietet in seiner Enzyklopädie eine eigene Wissenschaftslehre: Technologia. S. 3, 61 ff., cf. 1235, s. die Tafel, die wie die zahllosen anderen Tafeln des Riesenwerkes für die Dispositionsfreude der ganzen Zeit charakteristisch ist. Fast alle Dogmatiker zieren ihre Werke mit solchen Übersichtstafeln. In die neuere Dogmatik hat sich diese Leidenschaft für die Architektonik nur spärlich gerettet. Doch tritt sie z. B. in v. Oettingens lutherischer Dogmatik hervor.

³⁾ So op. II₂₂₀ ff., die Hauptstelle. Etwas anders Tract. S. 41, wo die

Die Einteilung der Instrumentaldisziplinen ist gleichgültig gegenüber derjenigen der Realdisziplinen. Keckermann gewinnt sie durch Besinnung einerseits auf die verschiedenen Beziehungen der menschlichen Subjektivität zu den Dingen, andererseits auf die Unterschiede der Dinge selbst. In ersterer Beziehung besitzt der Mensch die *facultas speculativa* (*νόησις*), *intellectio*, und die *facultas activa* (*ὄρεσις*, *appetitus atque affectus*), oder — auf die in jedem Falle in Betracht kommende Erkenntnisfunktion gesehen — den *intellectus speculativus* und *practicus*; in letzterer Hinsicht zerlegt K. wie Alsted die Dinge in die *res necessariae*, die von menschlichem Wollen und Handeln unabhängig sind, und die *res contingentes*, quae pendent a voluntate et industria hominis, d. h. in die völlig transsubjektive Objektivität und die subjektiv bestimmbare Objektivität.¹⁾ So ergibt sich die Einteilung der Realdisziplinen in theoretische oder kontemplative einerseits, operative oder praktische andererseits. Jene, die *scientiae*, sind quietivisch: entsprechend der Eigenart ihrer Gegenstände enden sie in der Kontemplation, jenseits alles Wollens und Handelns; das *verum* ist ihr Ziel. In diesen, den *prudentiae*, dagegen soll das menschliche Wollen und Handeln in Bewegung gesetzt werden *circa singulares res in vita usurpanda*; sie sind motivisch: In *his usum qui non spectat, non sapit profecto* (Tract. S. 122).²⁾ Die theoretischen Disziplinen erreichen ihr

Direktivdisziplinen einfach in die Denkwissenschaft (Logik) und die drei Ausdrucksdisziplinen zerfallen.

¹⁾ Praec. Phil. S. 17 ff., 61 ff. Tract. S. 122, 168. Op. I, S. 473, 1615. Alsted behandelt diese Dinge in seiner *Hexilogia* (S. 52 ff.), dem ersten Teile seiner Enzyklopädie. Er schwankt zwischen der dichotomischen Einteilung der *habitus* und der trichotomischen in theoretische, praktische und poetische, welcher die Aufzählung theoretischer, praktischer und poetischer Disziplinen (Enzykl. S. 63 ff.) entspricht. Auch Keckermann hat gelegentlich (praec. Philos. op. I, 23. Syst. theol. S. 68) mit Berufung auf Aristoteles diese Einteilung. Übrigens hat Aristoteles keine einheitliche Einteilung gegeben. Met. 1025^a 18 wendet er die Trichotomie an. Doch teilte er gelegentlich auch wie Plato ein. Seine Schule verfuhr dichotomisch: theoretische und praktische Wissenschaften. S. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie³ S. 218.

²⁾ Ebenso Crocius S. 65 f. Besonders klar Alsted, Enz. S. 68: *Contemplativa absolute spectata in eo fine quiescit, ut sciat; practica vero*

Ziel durch sich selbst, die praktischen durch einen hinzutretenden Akt (Alsted S. 63 ff.).

Innerhalb der kontemplativen Wissenschaften stellt Keckermann als *prima disciplina* die Theosophie an die Spitze; ihre erkenntnistheoretische Eigenart und ihr Verhältnis zur Theologie wird uns noch beschäftigen. Als *secunda scientia* (doch cf. op. I₂₀₁₃) folgen die Metaphysik (*generalis*) und Pneumatik, Physik, Mathematik (*specialis*). Die operativen Disziplinen zerfallen in *prudentialia* und *artia*. Unter jenen steht die Theologie als *religiosa* voran (II₂₂₉ ff.), als *civilis* folgen Ethik im allgemeinen Sinne und angewandte Ethik, d. h. Ökonomik, Politik und Jurisprudenz. Die *artia* sind *liberalis*, *illiberalis* und *mixta*. Zu den ersten zählt die Medizin.

Diese Wissenschaftseinteilung leitete sich zuletzt von Aristoteles her: Keckermann bekennt, dem Philosophus die Zielbestimmung der Wissenschaft, die Einteilung der Dinge, der Seelentätigkeiten und der Realdisziplinen zu verdanken.¹⁾ Aber diese „aristotelische“ Anregung war vermittelt durch die italienischen Peripatetiker, vor allem durch den von Keckermann hochverehrten Logiker Zabarella.²⁾ Von ihm,

poëtica cognoscere docent, non ut ibi quiescamus, sed ut cognita exprimamus opere vel morali vel artificiali, cf. 52. — An Alsteds Wissenschaftslehre ist bemerkenswert, daß er die eigentlichen „homogenen“ Disziplinen, die es mit einer Materie zu tun haben, zerlegt in die *disciplina inferior sive ministra* und die *superior et ἀρχική*. Letztere zerfällt in die *divina*, Theologie, und *humana*, Jurisprudenz und Medizin, erstere in die „Philologie“, unter welchem Namen A. die Instrumentaldisziplinen für die oberen Fakultäten und die Philosophie begreift; dazu die Philosophie. Zu dem Namen Philologie s. Schmidt, Enzykl. des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens² VI, S. 1f. Eine genaue Geschichte des Wortes fehlt. Alsted kennt neben dem von ihm angewandten Sinne (66: *systema artium liberalium, quae certis instrumentis excolunt orationem et rationem, ... quae versantur circa λόγον προφορικόν καὶ ἐνδιάθετον*) noch zwei andere Bedeutungen: die dem Wortsinne entsprechende allgemeine, dazu die spezielle: *investigatio antiquitatis*. — Für die Bedeutung des Wortes bei Calixt s. *apparatus Theol.* 1661, S. 45 (cf. Tröltzsch S. 10): die Philologie erklärt die voces, die Philosophie die res.

¹⁾ Op. I₆₁₅ zitiert er für die Einteilung *intellectus speculativus* und *practicus* Arist. de anima 3, c. 8; dazu den vom italienischen Aristotelismus beeinflussten Interpreten Pacius (s. Weber I, S. 17).

²⁾ Zabarella wird von K. sehr häufig und meist mit hoher Anerkennung

dessen Einfluß, teilweise durch Vermittlung der Altdorfer,¹⁾ die Logik und Methodenlehre in Deutschland, bei Johann Gerhard²⁾ so gut wie bei Polanus, Crocius³⁾ und auch Alsted bestimmte, übernahm Keckermann nicht nur die Namen für einzelne Disziplinen, z. B. die *praecognita Philosophiae*,⁴⁾ sondern auch Wichtigeres wie die Unterscheidung zwischen *res contingentes* und *necessariae* als Teilungsgrund für die Wissenschaften. In den Bahnen des *magnus ille J. Zabarella*,⁵⁾ des klassischen Neu-Aristotelikers, geht er, wenn er die sog. Instrumentaldisziplinen scharf von den eigentlichen Wissenschaften sondert. Hiermit berühren wir eine Hauptthese Keckermanns. Die logischen Schulen des ausgehenden 16. Jahrhunderts standen in lebhaftem Streite über das Wesen der Philosophie, der doch wohl über die Bedeutung eines Wortgezünges hinausgeht. Die Ramisten⁶⁾ standen gerade in der Wissenschaftslehre in scharfem Gegensatze zu den Aristotelikern. Keckermann faßt unter dem Namen der Philosophie eine Reihe von *disciplinae*, teils *scientiae*, teils *prudentiae* zusammen.⁷⁾ Die Philosophie ist ein Wissenschaftskomplex,

zitiert. Natürlich kennt und zitiert K. auch die anderen Italiener, z. B. Scaliger, Savonarola, Franz Piccolomini, Zabarellas Gegner und Kollegen (Weber I, S. 49 ff.), sowie die italienisch beeinflussten Muretus, Crellius, Pacius.

¹⁾ S. die grundlegende Darstellung des italienischen Einflusses bei Weber I, S. 15–20, 49 ff.

²⁾ Tröltsch S. 40, 49.

³⁾ z. B. S. 111, 114.

⁴⁾ Praec. Philos. S. 2.

⁵⁾ Praec. Philos. S. 161. Andere Lobesworte s. Weber I, S. 18. Dazu S. 47.

⁶⁾ Über Ramus und die Ramisten s. K. op. I₅₉f. Tract. S. 53 u. ö. Lobstein, P. R. als Theologe 1878, S. 77 ff. Weber I, S. 19 ff. Nicht ganz veraltet ist auch A. Schweizers Untersuchung (Stud. Krit. 1850, S. 69 ff.) vor allem über des Ramus Einfluß auf die reformierte Ethik bei Polanus und Amesius und auf die Einteilung der Theologie (*de fide, de fidei actionibus = observantia*).

⁷⁾ Praec. Philos. S. 6 ff. — Alsted (Enzykl. S. 52, 66 ff., 1235) verrät neben den italienischen Einflüssen die Einwirkung des Ramismus. Er schwankt zwischen dem Standpunkte Keckermanns und dem der ramistischen Theorie entsprechenden, nach dem die „Philologie“ Teil der Philosophie ist. *Philologia nunc opponitur philosophiae, nunc est ipsius pars, als ph. organica* (1235) im Unterschiede von der *dogmatica*.

ein aggregatum oder collectivum, das daher keine aristotelisch-schulgerechte Definition, sondern nur eine Deskription zuläßt.¹⁾ „Philosophie“ ist das System des Wissensganzen nach Ausscheidung der drei ersten Fakultäten. Man erkennt sofort, daß diese Begriffsbestimmung keine sachlich notwendige, sondern traditionell, durch die Fakultätenabgrenzung bedingte ist. Eine innerlich begründete Abgrenzung der Philosophie vermag K. nur gegenüber der Theologie zu gewinnen. Innerhalb des Bezirkes der Philosophie finden die Instrumentalwissenschaften Grammatik, Logik, Dialektik keinen Raum.²⁾ Sie gehören nicht zur *doctrina rerum*, sondern zur *doctrina modi*.³⁾ Sie stehen zur Philosophie in dem nämlichen Verhältnis wie zu den drei oberen Fakultäten: sie geben die forma.

Genau umgekehrt sah die Schule des Petrus Ramus die Dinge an.⁴⁾ Ramus war von dem Gegensatze gegen die aristotelische Logik und Wissenschaftslehre ausgegangen. Sokrates und Cicero bedeuteten für ihn die Schule der Logik. So gewann er eine auf die Praxis gerichtete, rhetorisierende Logik.⁵⁾ Vor allem war er der Verbindung der herrschenden aristotelischen Logik mit der Metaphysik abgeneigt. Die Logik sollte eine rein formale sein. Die Metaphysik verschwand als *speculatio sterilis* und *infrugifera* überhaupt aus der Philosophie. Diese humanistische Verurteilung der gehäßten Scholastik empfahl sich ebenso sehr allen Regungen eines beginnenden Empirismus, einer Zeit, in der sich die Einzelwissenschaften gegen den dialektischen Realismus zu erheben begannen,⁶⁾ als sie umgekehrt den bewußten Aristotelikern

¹⁾ Praec. Philos. S. 6 ff., 14, 27, cf. Alsted a. a. O. S. 67.

²⁾ S. schon Aristoteles selbst, auf den sich Keckermann nicht ohne Recht beruft. Windelband a. a. O. S. 218. A. hat wohl die Logik als Methodologie allen anderen Disziplinen vorangestellt.

³⁾ Praec. Philos. S. 26, 56 f., cf. op. I₂₅.

⁴⁾ a. a. O. S. 160 ff. = op. I₆₂. Vgl. J. E. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philosophie I, § 239. Windelband, Lehrbuch⁴ S. 301 f.

⁵⁾ K. Tract. S. 124 sagt dazu: *Vix quicquam magis praeposterum a Ramo doceri, quam quod usus Logicae sit in Poetis et Oratoribus quaerendus.*

⁶⁾ Keckermann wirft Ramus vor, er handle nur das spezielle Sein, nicht das Allgemeine, sondern sofort Physik und Mathematik.

zu einer „großen Verstümmelung der Disziplinen“ zu führen schien.¹⁾ Natürlich war es der ramistischen Philosophie in Wahrheit nicht möglich, ganz ohne Metaphysik auszukommen. Die Inventio des ramistischen Hauptwerkes mit ihrer Kategorienlehre ist ein Beweis dafür. Es kann daher nicht verwundern, daß gerade die Aristoteliker dem Ramus Vermischung von Logik und Metaphysik vorwarfen: er behandle Ort und Zeit usf. in der Logik (op. I₆₂, Tract. a. a. O.). Gleichzeitig tadelten die Peripatetiker wie Keckermann gerade angesichts der metaphysischen Ansätze bei den Ramisten das Rhetorisieren ihrer Philosophie als Prinzipienlosigkeit, ἀμεθοδιά (121). Man vermißte sorgfältige Scheidung zwischen universalia und singularia, man empfand Abscheu gegen die Ersetzung nüchterner, klarer Termini durch rednerische Ausdrücke, Tropen und Metaphern (126).

So sehr dieses alles nach einem Schulgezänke²⁾ aussieht, so wenig ist es für die Theologie gleichgültig geblieben. Schon daß der Ramismus nicht nur einige Theologen wie Wolleb, Polanus und Alsted stark beeinflusste, sondern auch seinen erklärten Gegnern wie Keckermann zu heilsamer Kritik an der herkömmlichen Logik und förderlicher Fortbewegung verhalf,³⁾ ist wichtig genug. Aber zwischen Aristotelismus und Ramismus bestand gleichzeitig eine unverkennbare Differenz in der Erkenntnistheorie. In seiner Abneigung gegen die Metaphysik zeigte der Ramismus sich als Erbe der

¹⁾ Tract. S. 114, cf. op. I₆₂. K. meint, mit der Beschränkung der Philosophie auf die Instrumentaldisziplinen erhalte man statt eines lebendigen Körpers ein Skelett — ein bezeichnender Vorwurf für eine Philosophie, die gerade in äußerster Selbstbeschränkung der Erforschung der res durch die empirischen Wissenschaften Platz machen wollte. Vgl. zu allem Weber I, S. 24 ff., der mit Recht den Mißerfolg des Ramismus im 17. Jahrhundert damit begründet, daß Ramus keine Metaphysik hatte, das Jahrhundert aber eine Metaphysik für die theologischen Streitfragen brauchte. Vgl. Tholuck II, S. 3—7.

²⁾ Tröltzsch S. 48 (im Anschlusse an Prantl) wenigstens für die logischen Auseinandersetzungen.

³⁾ Diese Dinge hat Weber I a. a. O. im Anschlusse an Keckermanns Praec. log. tractat. zum ersten Male dargestellt. Ramus trug dazu bei, daß Männer wie Keckermann scharf zwischen dem scholastischen und „echten“ Aristoteles unterschieden.

alten römischen Popularphilosophie. Er wurde überall dort begrüßt, wo die Theologie sich durch die aristotelische Metaphysik und „natürliche Theologie“ gefährdet sah und einen strengen Offenbarungspositivismus vertrat. Der Schotte Amesius schloß sich aus diesen Erwägungen begeistert an Ramus an.¹⁾

Für uns gewinnt die ganze Wissenschaftslehre der Aristoteli-
ker ihre nächste Bedeutung durch die Stellung, die sie der Theologie anweist.²⁾ Keckermann stellt die Theologie mit Bewußtsein zu den operativen und speziell wieder zu den praktischen Wissenschaften. Sie bedeutet für ihn eine *prudentia religiosa ad salutem perveniendi*.³⁾ Daher steht sie in einer gewissen Parallele zur Ethik, Ökonomik und Politik. Auch sie ist *directrix* bzw. *moderatrix virtutum*, aber nicht der ethischen usf. *virtutes*, sondern der göttlichen, geistlichen. Auch die Theologie hat ein praktisches Ziel: nämlich *nostra salus*, was gleichbedeutend ist mit *Dei participatio et similitudo*. Sie ist *facultas et peritia hominibus electis a Deo infusa, qua possint ea media sibi comparare, quae pertinent ad religionem, i. e. unionem cum Deo, in qua consistit omnis nostra salus*. Die Theologie stellt sich demnach als Mittel zur Seligkeit dar, insofern sie sich mit den eigentlichen, gottgegebenen Mitteln zur Seligkeit als mit ihrem Objekte befaßt.⁴⁾ Der praktische Charakter der Theologie beweist sich aber auch darin, daß diese Wissenschaft auf das Handeln des Menschen abzielt. Ihr *finis* ist *operatione in subjectum introducendus*. *Neque enim imago Dei* ⁵⁾ *et salus quam post lapsum perdidimus, nuda quadam speculatione a nobis recuperatur, sed necesse est accedat ipsa praxis Theologica, quae est in consolatione posita*. In solchem Zusammenhange erinnert K.

¹⁾ Medulla S. 203 ff.

²⁾ Op. I₄₇₅.

³⁾ Syst. theol. S. 67 f., cf. op. II, S. 233. Die Theologie ist *prudentia religiosa*, wobei unter *religio* verstanden wird: *omnia illa pietatis officia, quibus Deo et proximo obligamur, et per quae etiam Deo quasi colligamur et unimur ad salutem*.

⁴⁾ *Media illa quae Deus homini gratiose concessit ad salutem sive res omnes, quae ad aeternam salutem proxime conducunt*.

⁵⁾ Vgl. zu diesen Ausdrücken auf lutherischem Boden Mentzer 1610.

an Christi Einschärfung, das Wort nicht nur zu hören, sondern auch zu tun, er zitiert 1 Tim. 1₅, Jac. 1₂₂.¹⁾ Ja, er vertieft seine Position, indem er auf das praktische Moment in der Funktion des Glaubens selber hinweist: *certe fides ipsa quae est praecipua virtus Theologica, non est nuda notitia, sed fiducia potius residens in affectibus*. Nach allem kann es nicht verwundern, wenn K. die Theologie hart neben die Medizin rückt,²⁾ und mag er auch das Genus *ars* für die Theologie ablehnen (Syst. theol. S. 68; op. I, S. 475), weil die theologischen „actiones“ vielmehr den ethischen Tugenden naheständen, so ist die Theologie doch eine Art Technik, Kunstlehre. Zweifellos zeigt sich schon in diesen grundlegenden Ausführungen, daß die Theologie vermöge ihres Gegenstandes nicht so recht in das Schema der Wissenschaftslehre paßt. Je nach der Parallelisierung der Theologie mit der Ethik oder der Medizin ergeben sich bestimmte Färbungen.³⁾ In beiden Fällen, in erster Linie freilich bei der Zusammenstellung von Ethik und Theologie,⁴⁾ liegt die Gefahr einer Umbiegung der Theologie nahe.

¹⁾ Vgl. op. I, S. 475, II, S. 229, dazu Phil. 2: *operamini salutem vestram*.

²⁾ *Cum qua Theologia magnam habet affinitatem*. Ist die Medizin die *ars de sanitate corporis recuperanda et tuenda*, so kann man die „geistliche Medizin“ bezeichnen als die *prudentia, media usurpandi et applicandi, quibus animae sanitas, quam homo per lapsum amisit, recuperetur et conservetur*. Ähnlich redete man in der lutherischen Dogmatik s. Weber II, S. 67f. (Mentzer, Meisner, Calov).

³⁾ Unter den theologischen actiones versteht K. z. B. die *opera fidei* und *charitas* und *invocatio Dei*. Diese sind den *virtutes morales* persimiles. *Theologi operatio perpetuam voluntatis et affectuum sanctificationem, quae est imaginis divinae magna pars, in se comprehendit*.

⁴⁾ Keckermann stellte die Ethik und Theologie auch in ganz prinzipiellen Ausführungen zusammen. Am lehrreichsten in der Physik (op. I₁₆₃₂ f.), die sich hier wie an vielen Punkten als Fundament seines ganzen Systems erweist (cf. I₂₀₁₅ f.). Neben dem primären Willensobjekte Gott steht als abgeleitet das Accidentiell-Gute, zunächst die *virtus*. Dieses *bonum* zerfällt in das *bonum honestum* und das *pium*. Die Religion erscheint (op. I₄₇₆ f.) dieser Betrachtung als überhöhte Moral. Die Moral hat es mit der *disciplina externa* zu tun, die *religiosa prudentia* mit der *interna disciplina*, dem *spiritualen Gesetze*. An diesen Sätzen ist sehr wertvoll die Einsicht in den Willenscharakter der Religion, bedenklich dagegen die Auffassung

Indessen wertvoll bleibt an Keckermanns Aufstellungen die Einsicht in die praktische Tendenz des Glaubens und der Theologie, die scharfe Trennung derselben von den kontemplativen Wissenschaften. Wie ernst es ihm damit ist, wird klar, sobald wir uns erinnern, daß K. unter den theoretischen Wissenschaften als oberste die Theosophie aufführt (op. II, S. 229). Bei Polanus (S. 5) und Alsted (S. 1155) wird dieser Name synonym mit „Theologie“ angewandt. Keckermann scheidet sorgfältig. Die Theosophie behandelt Gott als *essentia prima et simplicissima*, als oberstes Prinzip aller anderen Wissenschaften. Daher ist sie *prima sapientia*. Ihr Gegenstand ist zu allgemein, als daß die eigentliche Theologie ihn für sich allein beanspruchen dürfte. Die Theologie hat es als praktische Disziplin nur mit der Seligkeitsfrage (*bonum spirituale*) zu tun. Die Bedeutung der Gotteserkenntnis geht aber nicht in ihrer soteriologischen Beziehung auf. Sie hängt auch mit den Naturwissenschaften und der Ethik zusammen. Beide bleiben unvollkommen, wenn sie nicht mit der *prima essentia*, Gott, rechnen. Die Gotteserkenntnis ist Voraussetzung nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer über ihnen stehenden Theosophie. K. denkt hier keineswegs an eine natürliche Theologie. Ausdrücklich erklärt er, daß auch die Theosophie ihre Gotteslehre schließlich nur der Schrift entlehnen könne und prägt den wichtigen Grundsatz: die Schrift enthält Vieles, was nicht zur eigentlichen Theologie gehört.¹⁾ Erst hier

der Religion als einer spiritualen Ethik, so gewiß hier reformatorische Gedanken (der Glaube als Erfüllung der ersten Tafel!) fortleben. Übrigens geht in solchen Sätzen K.s Würdigung der Theologie nicht auf. Doch s. die wertvollen Bemerkungen Calovs I, S. 55f.

¹⁾ S. zu diesem Grundsatz, den K. oft ausspricht, Syst. Theol. S. 124, op. I₄₁, 477 f. In der Schrift gehören zum Gebiete der Theologie nur *Dei natura*, *Dei gratiosa voluntas de genere humano salvando deque hujus salutis mediis*, dazu indirekt die Heilsgeschichte und die Beispiele für Gottes Zorn gegen die Sünde. Anderes gehört in die Ethik, Ökonomik, Politik, Ekklesiastik, aber nicht — wie manche wollen — in die Theologie, die dadurch *confusa quaedam congeries materialium physicarum etc.* würde. Auch der Philosophie hat die heil. Schrift den Dienst der Reinigung, Aufklärung und Vervollständigung zu leisten. Sie hat z. B. der Physik, die bisher keine oder eine falsche Schöpfungslehre hatte, erst die richtige im

treffen wir auf seinen Grundgedanken. Die Stellung der Theologie zur Theosophie ist nur ein Spezialfall des Verhältnisses der praktischen zu den theoretischen Wissenschaften: jede operative Wissenschaft entlehnt ihre Prinzipien einer übergeordneten theoretischen Disziplin (229). So entlehnt die Theologie ihre Gotteslehre der Theosophie. Prinzipiell gehört also die Gotteslehre als rein deskriptive gar nicht in die Theologie. Nur die praktischen Verhältnisse, die Unzulänglichkeit der philosophischen Gotteslehre, zwang die Theologen — so sagt K. — immer wieder, ihrer eigentlichen soteriologischen Aufgabe eine Theologie voranzustellen und so eine doppelte Last zu tragen.¹⁾ Offenbar empfindet K. den historisch begreiflichen Namen „Theologie“ als nicht recht passend für die *disciplina salutis* (II₂₂₉), zumal er kein Schriftausdruck und nur von der heidnischen Metaphysik auf die christliche *prudentia* übergegangen sei (I₄₇₇). Es scheint, als

Hexaëmeron gegeben. Dieses Zeitalter der Sammelwerke faßt auch die Schrift als eine große Enzyklopädie (*generale promptuarium*) zur Verbesserung und Ergänzung der oft heidnisch getrübbten Wissenschaften auf. Damit ergibt sich für die Theologie eine große Reduktion. Wie ganz anders Polanus (S. 412): *Th. est eorum, quae in verbo Dei scripto late sunt fusa et frequenter iterata, methodica collectio, dispositio, systema, syntagma, interpretatio et explicatio!* K. weist gelegentlich sogar die Lehre *de natura Dei* in die Metaphysik, den größten Teil der Engellehre in die Pneumatik. Daß er selber das Hexaëmeron nicht der Physik überläßt, sondern auch in der Theologie bringt, ist eine Inkonsequenz.

¹⁾ Keckermann selber schickt seinem eigenen theologischen Systeme eine Gotteslehre voran aus Gründen, die uns später beschäftigen werden. Die Theosophie, die er nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet hat (II, S. 229f. in der Anweisung für die *loci communes*, die „Merkhefte“ des damaligen Schulbetriebes), hat 2 Teile: *De Deo* und *De patefactione Dei*. Der erste Teil behandelt Gottes Wesen, Trinität, Eigenschaften, das Dekret und seine Ausführung in Schöpfung, Providenz, Erhaltung, Regierung, *defensio*. Das entspricht ziemlich dem Buch I des *Syst. theol.* c. II—VIII, während der zweite Teil der Lehre von Offenbarung und Schrift Buch I c. IXff. des *theol. Systems* entspricht. Man sieht, daß das Buch I des *Syst. theol.* eigentlich Lehrsätze aus der Theosophie enthält: es liegt eine einfache Übernahme der Theosophie vor. Freilich tritt diese Tatsache nur in jener Anweisung II, S. 229f. und z. T. in der Logik so scharf hervor, wie ja K. auch anderswo als II, S. 229f. nicht von der Theosophie redet. Er mag sich gewandelt haben. Wir stellen seine konsequenteste Ansicht dar.

ob er selber den Namen *Sotirologia, disciplina salutis et boni spiritualis*, nach Ziel und Mitteln, vorzöge. Erst jetzt begreifen wir die ganze Schärfe der Fragestellung, die in der Rede vom praktischen Charakter der Theologie liegt. Freilich wird auch hier durch die Behauptung einer besonderen theoretischen Gottes- und Offenbarungswissenschaft schon klar, wie wenig die Gotteserkenntnis als reine Glaubenserkenntnis verstanden ist, wie selbständig die Offenbarungslehre und damit natürlich auch die Vergewisserung um die Offenbarung neben der Soteriologie und dem Heilsglauben steht. Die „Theologie“ ist eine praktische Disziplin lediglich wegen ihrer praktischen Abzweckung; sie ruht auf theoretischem Fundamente. Die Offenbarung ist Gegenstand einer theoretischen Wissenschaft!

Welchen Platz nimmt Keckermann mit seiner These von dem praktischen Charakter der Theologie in der Geschichte der Dogmatik ein?¹⁾ Er selber beruft sich verschiedentlich (*Syst. theol.* S. 67) auf den von ihm sehr geschätzten Ursinus, speziell seinen Katechismus. Die thomistische These von dem gemischten Charakter der Theologie als einer teils theoretischen, teils praktischen Wissenschaft lehnt er ab unter Berufung auf die Einheitlichkeit der Disziplin und Methode. Es ist daher von vornherein nicht wahrscheinlich, daß wir es bei der These von dem praktischen Charakter der Theologie mit den Nachwirkungen einer thomistisch-katholischen Auffassung zu tun haben.²⁾ Allerdings hat der thomistische, aus aristotelisch-neuplatonischen Voraussetzungen erklärbare Grundgedanke, daß in der *perfecta Dei cognitio* des Menschen Seligkeit bestehe und daß es die Hauptabsicht der Theologie sei, Gotteserkenntnis zu übermitteln, auch in der reformierten Dogmatik formale Parallelen. Nur vergesse man nicht, daß der Gedanke in seiner allgemeinen Form johanneisch-biblich ist und seine Modifikation erst durch die mehr oder minder theoretische Auffassung der „Erkenntnis“ und der

¹⁾ Zur Geschichte der These s. Heim S. 192 ff.

²⁾ Diese Auffassung Julius Kaftans (*Die Wahrheit der christlichen Religion* 1888) ist bereits von Tröltsch und Weber (II) als irrig erwiesen.

„Seligkeit“ empfängt.¹⁾ Daher darf die Ähnlichkeit der Formeln²⁾ den tiefgreifenden Unterschied nicht verhüllen. Man weiß, was die *cognitio Dei* für Calvin bedeutet. Aber eine praktische Angelegenheit ist sie für ihn nicht als spekulativer Weg zu einer kontemplativ gedachten Seligkeit; „praktisch“ ist sie in doppeltem Sinne: erstens, sofern sie eine Reaktion, ein Handeln des Menschen fordert und nach sich zieht, zweitens — und das erst ist das genuin-Reformatorische — sofern sie selber nicht ohne Beteiligung der affektiven Funktionen des Menschen zustande kommt. Es ist das nicht geringe Verdienst des großen Calvinwerkes, das wir E. Doumergue danken, daß es Calvin von dem Vorwurfe des Doktrinarismus befreit hat. Für unsere Aufgabe ist jene erste Gedankenreihe die wichtigste. Sie allein hat die Dogmatik entscheidend beeinflusst, während die zweite infolge der orthodoxen Verselbständigung des intellektuellen Moments im Glauben eher die Tiefen der Volksfrömmigkeit als die Sätze der Theologen bestimmte.³⁾ Die scharfe Ablehnung der spekulativen Theo-

¹⁾ Calvin im Catech. Genevensis (Niemeyer S. 159) zitiert Joh. 17₃. Ebenso Polanus S. 38. Heidegger S. 21.

²⁾ Calvin Instit. I, c. 5 nennt die *cognitio Dei* als *ultimus beatae vitae finis*. Polanus (S. 8) bezeichnet als *finis secundarius* und *subordinatus* der Theologie die *beatitudo* der vernünftigen Wesen, welche ihrerseits (S. 27 ff.) in der *fruitio* Gottes als des *summum bonum* besteht, zu oberst in der *visio Dei*, d. h. *cognitio Dei patris Filii et Spiritus sancti*. Am ausgeprägtesten ist der Thomismus der Formeln bei Alsted; bei ihm liegt in der Betonung des vorwiegend intellektuellen Charakters der Seligkeit auch inhaltlich eine thomistische Seligkeitslehre vor. Auch er zitiert Johannes 17₃, 14₈. Vgl. bes. Enzykl. S. 60 die Schilderung des *lumen gloriae*: die Seligkeit besteht in *perfecta visio*, *perfecta dilectio*, *perfecta fruitio*. Oder man kann alles in die nicht nur theoretische, sondern auch praktische *visio Dei beatifica* zusammenfassen. *Cur vero, inquit aliquis, summa illa beatitudo collocatur in visione potius quam in fruitione Dei?* Antwort: *quia ut in omni, sic quoque in hac beatitudine praecipuae sunt partes intellectus*. Siehe dagegen Joh. Gerhards Eschatologie (bei Tröltzsch S. 35 f.): in *amore potius quam in visione summum beatorum bonum consistit*. Das entspricht der franziskanischen Seligkeitslehre bei Bonaventura, Duns u. a.; vgl. W. Kahl, der Primat des Willens S. 63 ff. — Ähnlich wie Alsted spricht Fr. Junius (S. 27 ff.), der auch sonst thomistischen Einfluß zeigt. Aber auch Calixt.

³⁾ Inst. I 2, 2: *Nec ad liquidum perspicere ipsum potes, nisi ut bonorum omnium fontem esse et originem agnoscas*. Dazu Corp. Ref. 26 S. 584 f.

logie, in der Calvin mit den bekannten Worten Luthers¹⁾ zusammentrifft,²⁾ dazu die beständige Frage nach dem usus,³⁾ der praktischen Bedeutung einer Lehre, die für Calvins Institutio, den Genfer Katechismus und andere Katechismen so bezeichnend ist, gruben auch dem Bewußtsein der Epigonen das Verständnis für den „praktischen“ Charakter der Theologie ein, selbst wenn die Glaubenspsychologie Calvins, das Ineinander, nicht Nacheinander von assensus und pia affectio (Inst. III 2,₈) und daher der calvinische Sinn der practica notitia, der affektiven, im Heilsglauben sich vollziehenden Erkenntnis Gottes (Inst. I 13,₃) nicht mehr begriffen wurde. So ist es nicht ohne Grund, wenn Crocius in seinem Syntagma (S. 64) unter anderen Melanchthon, Luther, Calvin, Bullinger als Zeugen für den praktischen Charakter der Theologie nennt.

Aber man bezog sich zugleich auf den ersten großen Vertreter der Theologie als praktischer Wissenschaft, Duns Scotus.⁴⁾ Sicherlich mit Recht. Um so wichtiger ist es, sich

Für die erste Gedankenreihe s. Doumergue, Calvin IV, S. 22, 28f., III, S. 560ff. und Inst. I 2₁, 5₉, 12₁. *Cognitio Dei non sita est in frigida speculatione, sed secum trahit cultum ipsius.* Der Satz, daß die Erkenntnis Gottes unbedingt praktische Regungen nach sich ziehen muß (III 6₄: *Non enim linguae est doctrina, sed vitae; nec in intellectu memoriâque duntaxat apprehenditur, ut reliquae disciplinae, sed tum recipitur demum, ubi animam totam possidet, sedemque et receptaculum invenit in intimo cordis affectu*), geht dabei leicht in jenen anderen über, daß in der „Praxis“ sich erst die Erkenntnis vollendet, weil (I 2₂) Gott nicht als Gott an sich, sondern als Gott für uns in Betracht kommt. So I 5₃: *Neque enim Deum proprie loquendo cognosci dicemus, ubi nulla est religio nec pietas.*

¹⁾ Erl. Ausgabe 57 S. 9; 59 S. 182. „Das ist aber die rechte spekulative, ja viel mehr practica Theologia, als: glaube an Christum und tue, was du schuldig bist zu tun . . .“

²⁾ Corp. Ref. 33 S. 709f.; 34 S. 324; 53 S. 20ff.

³⁾ C. R. 53 S. 477, 26₁₀₁ f.; 54₁₅₅ u. ö.

⁴⁾ So Crocius S. 64, Polanus S. 46, Wendelin S. 3. Polanus, der sich überhaupt durch viele und sehr exakte scholastische Zitate auszeichnet, zitiert die entscheidende Stelle aus dem Prologe des Sentenzenkommentars quaestio IV: *quia cum primum objectum Theologiae sit ultimus finis et principia in intellectu creato sumta a fine ultimo sint principia practica, igitur principia Theologiae sunt practica, ergo et conclusiones sunt practicae.* Zu Duns vgl. Kahl a. a. O. S. 78. Schon vor Duns vertrat Bonaventura die These von dem „affektiven“ Charakter der Theologie.

den Sinn der Position von Duns zu vergegenwärtigen. Unter R. Seebergs Einfluß hat man versucht,¹⁾ bei Duns zum wenigsten Ansätze zu einer Theologie des „praktischen Erkennens“ im modernen Sinne zu finden, zu einer Theorie von der Selbständigkeit der religiösen Funktion. Dann liegt es nahe, die altprotestantische Wertung der Theologie als praktischer Wissenschaft ähnlich zu beurteilen. Dem gegenüber ist mit K. Heim²⁾ zu behaupten, daß mit der skotistischen Prädisierung der Theologie als *practica* ihr keineswegs der Charakter der theoretischen Erkenntnis abgesprochen werden soll. Die theoretische Erkenntnis steht selbständig vor und neben der Willensbewegung.³⁾ Auch Duns kam trotz aller Differenzen von der aristotelischen Psychologie nicht los. Darin berührt sich die protestantische Schultheologie mit ihm. Praktisch ist für sie die Theologie durch ihre Tendenz auf die Praxis des Glaubens und der Werke, nicht wegen einer „praktischen“ Bedingtheit der Erkenntnis, so gewiß das Bewußtsein um diese nicht ganz verloren ging.⁴⁾

Nachdem Keckermann einmal unter dem Einflusse der neu-aristotelischen Wissenschaftslehre die Frage „theoretisch oder praktisch“ scharf gestellt hatte, fand die Bezeichnung der Theologie als praktischer Wissenschaft weithin Eingang in der Dogmatik. Amesius nannte die Theologie *doctrina Deo vivendi*. Der Wille ist Subjekt der Theologie. Es gibt nichts in der Theologie, was nicht jenem höchsten Ziele und den dazu führenden Mitteln diene.⁵⁾ Bestimmend war bei

¹⁾ Loofs, Dogmengeschichte⁴ S. 592.

²⁾ a. a. O. S. 192—195.

³⁾ Weber (II) S. 39, 40 bringt das richtige Verständnis des Duns zum Ausdruck. Aber er begeht m. E. in der Beurteilung der lutherischen Orthodoxie den Fehler, den Seeberg bei Duns begeht.

⁴⁾ S. z. B. Ursinus, *Loci theol. op.* I S. 457f. Die Teufel und impii erkennen Gott nicht recht, denn *vera et ad salutem hominum necessaria et sufficiens Dei agnitio* ist eine solche, die nicht nur *certa de Deo et ipsius voluntate sententia* ist, *sed vivus etiam et efficax divinae erga nos bonitatis sensus in cordibus, veram Dei dilectionem ac timorem gignens*.

⁵⁾ S. 201, 2, 3. *Cum autem haec vita et voluntas sit vere et proprie praxis nostra perfectissima, Theologiam non communi tantum illa ratione, qua omnes disciplinae pro fine habent suam εὐπραξίαν, sed praecipue,*

Amesius allerdings schwerlich Keckermanns Anregung allein, sondern vor allem die ganze Richtung der niederländischen „volkskirchlichen Reformpartei“, daneben der Einfluß des Petrus Ramus, der über die praktische Abzweckung der Theologie sich sehr klar aussprach¹⁾ und vielleicht schon auf Keckermann einwirkte. Ähnlich sprachen Maccovius,²⁾ der Schüler Keckermanns, Crocius,³⁾ den Calixt sichtlich beeinflusste, Wendelin⁴⁾ und Heidegger. Letzterer ist besonders charakteristisch (*Corpus th. christianae* 1700 I, S. 21 ff.). Weil der finis, den Heidegger mit der Mehrzahl der reformierten Dogmatiker in Gottes Verherrlichung und des Sünders Beseeligung findet, praktisch ist, so ist die ganze Disziplin praktisch: *nulla veritas in ea doceatur, quin vel recta ad praxin, glorificandum puta, amandum, quaerendum Deum eique credendum ducat, vel saltem insitam ad pietatem ingenerandam*

strictae ac prae aliis omnibus esse practicam, non speculativam, patet ex sese. Jede ars will mit ihren Regeln einen Akt der Kreatur dirigieren: Das Leben ist der höchste Akt. So dient die Theologie als oberste Wissenschaft dem Leben im Vollsinne. Eher sollte man sie *θεολογία* oder *θεουργία* als „Theologie“ nennen. Sie kommt von Gott, handelt von Gott und führt — das ist ihre Tendenz — den Menschen zu Gott.

¹⁾ Vgl. Lobstein S. 7 ff., 82. Für Petrus Ramus ist die Theologie *doctrina bene i. e. Deo, bonorum omnium fonti convenienter vivendi*. Stud. u. Krit. 1850 S. 74 ff. Vgl. auch W. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus. 1911 S. 69 ff. Das „Deo vivere“ bekommt bei Ramus „beherrschende Bedeutung“ in seinen *commentarii de Religione Christiana* 1577. Perkins stellt die Vermittlung zwischen Ramus und Amesius dar. — Auch bei Ramus zeigt der „praktische“ Charakter der Theologie nicht irgendwie die praktische Bedingtheit der Gotteserkenntnis an. Ramus wollte alle Disziplinen „utilitaristisch“ aufgefaßt wissen, die Theologie wie die Dialektik.

²⁾ S. 2. Nil . . . revelatur, nil cognoscitur in religione Christiana, quod ad hunc finem non tendat, ut serio pietati studeamus. . . . Itaque illi vehementer errant, qui Theologiam scientiis, quarum finis praecipuus est contemplatio, *ἀναλογον* esse statuerunt, tota enim ad praxin tendit. — 1658 scheint Maccov den gemischten Charakter der Theologie vertreten zu haben (Bohatec, Stud. Krit. 1908 S. 295).

³⁾ S. 263 ff., 408, 65. Die Theologie heißt *habitus practicus denominativè propter extensionem ad praxin*.

⁴⁾ S. 3. Die Th. eine disciplina practica mehr als theoretica wegen des finis, den Gott bei seiner Offenbarung hat: *ut recte agnitum religiose colamus*. Das ist aber wesentlich Sache des Willensaffektes, nicht des Denkens.

vim et ἐνέργειαν habeat. Alle Gottserkenntnis zielt auf Praxis ab, selbst die des Satans: credit enim et *φρίσσει*. Heidegger bringt bei dieser Gelegenheit Sätze, die an die praktische Bedingtheit der Theologie zu rühren scheinen: Proin etiam notitia fidei sine fiducia et amore nulla est. Sie wird von der notitia rerum divinarum, wie sie auch die Unwiedergeborenen haben, unterschieden: die Furcht Gottes ist ihre Grundlage. Heidegger beweist hier wie an anderen Punkten, daß er dem reformatorischen Verständnisse der religiösen Erkenntnis noch nahe steht. Doch liegt der Hauptnachdruck auf der mitfolgenden Praxis: Doctrina omnis Theologi, cognitio veritatis omnis κατ' ἐνσέβειαν secundum pietatem, hoc est (!), ad efficiendam pietatem idonea esse debet. Die pietas erscheint überwiegend als Ziel, weniger als Ausgangspunkt der Theologie.¹⁾ Ist es für das reformatorische Verständnis des Dogmas bezeichnend, daß das Dogma gleichzeitig als Aussprache der persönlichen Religion, wie als glaubensschaffende Verkündigung, als Glaubensgedanke ebenso sehr wie als Glaubensgrund in Betracht kommt, so fehlt der Orthodoxie — auf das Ganze gesehen — der erste dieser beiden Gedanken. Der fundamentale Unterschied der religiös-theologischen Erkenntnis von aller anderen wird wohl empfunden. Aber man glaubt ihn mit der eigentümlichen Tendenz und Fähigkeit der religiösen Erkenntnis, „Praxis“ hervorzurufen, genügend getroffen zu haben. Der Intellektualismus, der bei der aristotelischen Psychologie und der ihr entsprechenden Glaubensdefinition unvermeidlich war, wird nicht überwunden. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die fides nach ihrer praktischen Seite die erste Stelle bei der praxis

¹⁾ Man verbarg sich nicht, daß der Ausdruck „praktische Wissenschaft“ für die Theologie immer etwas Mißverständliches behielt. Die Gegner wandten ein: Gott ist Gegenstand der Theologie, Gott aber ist nicht *πρακτός* (Heid. S. 21 f.). H. erwidert: Gewiß ist Gott nicht *πρακτός*, aber die Theologie handelt von Gott überhaupt nur in der Tendenz auf Gottes Verherrlichung und Kultus, also *πρακτόν τι*. Ähnlich steht es mit Schöpfung und Erhaltung: quatenus . . . secundario etiam actum hominis, fidem, cultum Dei etc. includunt, sind sie ihrer Art nach *πρακτοί*. — Auch auf lutherischem Boden erwog man solche Bedenken. Vgl. die Nachweisungen bei E. Weber (II) S. 66.

einnimmt. In allen diesen Stücken stehen die erwähnten Dogmatiker Keckermann nahe. Sie entfernen sich von ihm, wenn sie alles Gewicht auf die praktische Abzweckung der theologischen Erkenntnis, auf eine Reaktion des Menschen legen, während Keckermann in die lebendige Bewegung eines Heilsprozesses hineinführt, bei dem zunächst Gott handelt und die Mittel zum Ziele anwendet und gibt.¹⁾

Unter den Gegnern des praktischen Charakters der Theologie²⁾ ist zu unterscheiden zwischen solchen, die der Theologie die Eigenart einer theoretischen Wissenschaft zusprechen, und solchen, die einen Mischcharakter behaupten. Letztere Ansicht, die ihre Heimat bei den Thomisten hat, vertraten Polanus, Alting, Trelcatius,³⁾ Maresius. Es zeigt sich bei genauerer Einsicht in die Ausführungen dieser Dogmatiker, daß ihre Position keineswegs in einem wesentlichen Gegensatze zu der bisher behandelten steht. Das wäre nur der Fall, wenn jene Theologen der „praktischen“ Theologie die intellektualistisch-theoretische Auffassung des religiösen Erkennens überwunden hätten, wie E. Weber für die lutherische Dogmatik behauptet. In Wirklichkeit fragen die Anwälte des praktischen Charakters der Theologie nach dem Ziele der Theologie, Polanus beispielsweise nach den Funktionen, die sie in Anspruch nimmt. Daher legt

¹⁾ Bezeichnend ist ein Satz II₂₂₀: Cum ergo sit operatrix disciplina, non potest tota versari in contemplatione Dei, sed potius debet versari in illis mediis, quae Deus ordinavit, ut nos ad salutem ducant: ut est agnitio miseriae, tum liberatio (!) per Christum facta, et regeneratio nostri ac bona opera.

²⁾ Den praktischen Charakter der Theologie vertreten außer den Genannten z. T. Wolleb und Polanus, außerdem Maastricht, Leydecker, Burmann, Coccejus, Marckius, Heidanus. S. Weber (II) S. 39, A. 3. Bohatec a. a. O. S. 280, A. 1. — Später verstand man unter „praktischer“ Theologie im engeren Sinne die theologia moralis und die praktische Theologie im heutigen Sinn. Wittich S. 111 redet mit Bezug auf Coccejus von Theologi practici.

³⁾ Auf lutherischem Boden Joh. Meisner, Calovs Gegner, und Joh. Ad. Osiander (Colleg. theol. system. 1686) cf. E. Weber (II) S. 30. — Crocius (S. 66), der diese Position scharf ablehnt, meint sogar, daß sie e recentioribus plerique verträten.

Polanus, der Schüler des Ramus, auf die Dinge, an denen das Interesse der erstgenannten, von Keckermann beeinflussten Theologengruppe hing, seinerseits vollen Wert: Ziel der Theologie ist nicht Theorie sondern Praxis (46); und er bekämpft diejenigen, die Theorie oder Kontemplation zum Ziele der Theologie machen.¹⁾ Trotzdem greift die Theologie über das Genus einer praktischen Wissenschaft, *prudentia*, über. Sie erweist sich als *habitus compositus* (41 ff.), *alios habitus mentis in se comprehendens, per intelligentiam principii assentiens, per scientiam conclusiones et determinationes ex principii deducens, per artem in operibus Christianis occupata, per prudentiam recte res omnes ad pietatem et vitam pertinentes dirigens et gerens*. Man sieht, daß Polanus trotz der starken italienischen Beeinflussung, die er in seiner Logik zeigt, den springenden Punkt der Aufstellung Keckermanns nicht erfaßt hat. Daher wird bei ihm aus dem „nicht spekulativ, sondern praktisch“ ein „nicht nur spekulativ, sondern auch praktisch“,²⁾ wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß auch Keckermann in der Theosophie eine rein theoretische christliche Gotteserkenntnis neben die Theologie stellte.

Wesentlicher ist die Differenz, in der sich Keckermanns bedeutender Zeitgenosse J. G. Alsted befindet. Allerdings sind seine in verschiedenen Werken niedergelegten An-

¹⁾ Ziel der Theologie ist die edelste operatio, die es gibt, nämlich *glorificatio Dei et beatitudo nostra sempiterna*. (Zur Bedeutung dieser Formel in der reform. Theologie s. A. Schweizer I, S. 1, 39f. Gaß, Gesch. der Dogmatik I, S. 234). Alle theologischen Sätze, die Trinitätslehre obenan, sehen es auf die Praxis ab. *Notitia Dei non est posita in frigida speculatione, sed secum trahit ejus cultum*.

²⁾ 45: *Theologia nostra non est tantum speculativa, sed etiam practica* (s. auch S. 46). Polanus scheint daher, wie sein ganzes Buch beweist, dem rein spekulativen Erkennen Gottes Raum geben zu wollen: *Fides . . . non solum revelat Deum ut finem ultimum omnium, sed etiam specialiter docet, in eo consistere hominis beatitudinem, ac proinde non solum revelat fidei veritates speculativas circa Deum, sed etiam practicas: imo etiam omnia principia prima morum revelat*. Dem entspricht die scholastische Belastung seines Syntagma mit physikalischem, naturphilosophischem, anatomischem Stoffe.

schauungen nicht ganz eindeutig.¹⁾ Aber so viel ist klar:²⁾ Alsted weist der Theologie als Ganzem einen Mischcharakter zu. Sie ist *habitus compositus ex theoria et praxi, ex sapientia et prudentia, et proinde est theoretica et practica*. Teils besteht sie in Kontemplation des Wahren, teils im Tun des Guten. Von allen Teilen der Theologie behauptet A. diesen Mischcharakter. Da aber in einigen Teilen, wie der *naturalis, catechetica* (die als Populardogmatik erscheint), *didactica* und *polemica* die *theoria* die erste Stelle einnimmt, so faßt man diese Teile als *theologia theoretica* zusammen. Daher sagt A. 1618 in seiner *Theologia scholastica* (unter welchem Namen er die *didactica* und *polemica* begreift) S. 1 ff.: *Theologia scholastica non est practica sed theoretica*. Andererseits heißen die *theologia casuum*,³⁾ *prophetica* („Homiletik“) und *moralis a potiori* „praktische Theologie“. Wenn Alsted dann doch über die teleologische Abzweckung der Theologie auf die Seligkeit (Enzykl. S. 122: *medium perveniendi ad summam beatitudinem*; 1555: *summa hujus vitae sapientia et prudentia, perveniendi ad vitam aeternam*) in mannigfachen Ausdrücken redet, so verrät er thomistische Anschauungen über die Bedeutung der religiösen Erkenntnis. Freilich beherrschen diese ihn keineswegs, stehen vielmehr in einer nicht auszugleichenden Spannung mit Äußerungen über den praktischen Charakter der Gotteserkenntnis, auf die er großes Gewicht legt.⁴⁾

¹⁾ In seiner *Panacea* 1610 S. 30 (cf. Bohatec S. 295) erklärt Alsted, die Theologie sei wie die Grammatik, Jurisprudenz und Medizin als praktische Wissenschaft analytisch zu behandeln. Bohatec meint, A. denke an die „praktische“ Theologie im heutigen Sinne. Doch paßt das gerade auf die Katechetik nicht, die A. anderwärts „theoretisch“ nennt, freilich analytisch behandelt. Mir scheint, daß Alsted seine Position, vielleicht unter dem Einflusse der bei ihm sehr spürbaren thomistischen Scholastik, gewandelt hat, so bedenklich diese Annahme (vgl. Weber II, S. 43) auch ist, da A. schon 1611, ein Jahr später, in der *Methodus s. s. th. die disciplina mixta synthetisch* behandelt.

²⁾ Enzykl. S. 86 und S. 1555 ff. (*theologia naturalis*). A. beruft sich auf Thomas.

³⁾ Eine solche kennt auch Amesius. Vgl. für beide Theologen Stud. Krit. 1850 S. 559 ff.

⁴⁾ Zu Alsteds Position: a) „Praktisch“ im engeren Sinne ist jede

Schließlich darf man auch seine These nicht in scharfen Gegensatz zu derjenigen Keckermanns bringen. Mag immerhin

Disziplin, die eine moralische Besserung des Menschen bezweckt, deren Ziel nicht der Eigenwert theoretischer Kontemplation ist, sondern in einem *alius habitus aut potentia*, zu dem sie tendiert, erreicht wird (63). Nun weist A. der Theologie einen Mischcharakter zu. Das hat einen Sinn nur unter der aristotelisch-thomistischen Voraussetzung eines Eigenwertes der *cognitio Dei*. Einen solchen kennt A. in der Tat (645): *Sicut in cognitione Dei consistit summa perfectio intellectus, ita in amore Dei consistit summa perfectio voluntatis*. (Vgl. Joh. Gerhard *Methodus* S. 5; loci Cotta XX₄₆₀. Tröltzsch S. 16, 36). Und so stark er auch betont, daß es auf eine „Praxis“ ankommt, auf die *actio boni* neben der *cognitio veri* (1555f.), und Formeln prägt, die an Zabarella—Keckermann erinnern (64: die Theologie hat *praestantissimum finem, qui est, monstrare viam perveniendi ad fruitionem Dei*), also nur einen praktischen Weg zur Seligkeit kennen, so steht ihm doch voran (122), daß die Theologie der verderblichen Ignoranz ein Ende macht, indem sie die Erkenntnis des höchsten Gutes überliefert. Vollends die von uns schon berührte Eschatologie spricht für das thomistische Erbe. Vgl. aber auch Keckermann op. I, 1598, 1611, Stellen, die beweisen, daß eine selbständige Wertung der *cognitio* und *intellectio Dei* als *summa perfectio intellectionis humanae* vor und neben der *unio voluntatis cum Deo* sich auf dem Standpunkte der aristotelischen Trennung der psychischen Funktionen immer nahelegt.

b) Auf der anderen Seite stellt A. theoretische und praktische Disziplinen nicht als gleichwertige Mittel zur *perfectio* des Menschen nebeneinander, sondern erklärt (69, 1235), die praktische Philosophie für *praestantior* als die theoretische: die praktische Philosophie habet *rationem finis, theoretica rationem medii* — ein Satz, der eine genaue Umdrehung der thomistischen These ist (Thomas *contra gent.* III 25₆; vgl. Kahl, a. a. O. S. 65). Das theoretische Erkennen ist Mittel für die Praxis (645: *bonum est nobilius vero, quatenus illud est finis, hoc medium*), ja das Erkennen wird erst durch die Praxis vollendet, weil diese aus der *cognitio nuda* quae potest esse *diabolica* (69 cf. 1235) eine *cognitio affectiva* macht; erst durch die praktische Funktion wird das *summum bonum* erfaßt: *summi boni possessio sive participatio pendet ab amore, qui voluntatem necessario includit*. Vgl. die fast wörtlich identischen Sätze Keckermanns op. I, S. 1621 ff. Der affektive Charakter der Teilnahme an dem höchsten Gute wird so stark betont, daß auch die *visio Dei* als eine affektive, von dem amor nicht nur gefolgte, sondern erst in ihm vollendete und über die Stufe der *diabolica* hinausgehobene erscheint: *contemplatio affectiva* Gottes (1238) ist das höchste Ziel. Hier liegen Gedanken vor, die Alsted vielleicht über die aristotelische Psychologie hätten hinausführen können, zumal er in seiner Psychologie eine deutliche Abneigung gegen die thomistische Nebeneinanderstellung der Seelenvermögen verrät und nur die skotistische *distinctio formalis* anwenden will. (Enzykl. S. 662 f. Pneu-

ein stärkerer Nachdruck auf dem intellektuellen Erfassen und dem selbständigen Werte der Gotteserkenntnis als solcher liegen, so denkt doch auch Alsted an ein Erkennen, das unbedingt praktische Konsequenzen nach sich ziehen muß.

Alles Bisherige gewinnt seine Bedeutung erst durch den Einfluß auf die Methode.¹⁾ In völliger Abhängigkeit von Zabarella (*De Methodo*), den er nur terminologisch ein wenig umbildet,²⁾ unterscheidet Keckermann als *methodus universalis*, d. h. Behandlungsart einer ganzen Disziplin, die synthetische oder kompositive und die analytische oder resolutive Methode und weist jene den theoretischen, diese den praktischen Wissenschaften zu.³⁾ Jene geht den *ordo naturalis*

matik.) Aber so wenig wie Duns (s. Heim a. a. O. S. 190) hat Alsted das exklusive Verhältnis zwischen *intellectus* und *voluntas* überwunden. Gewiß ist er in seiner Seelenlehre von Augustin nicht unabhängig, vielleicht durch Vermittlung Skaligers, den er öfter zitiert und der seinerseits wieder — eine lehrreiche Verbindung! — aus Duns schöpfte (vgl. Weber I, S. 19 f.). Aber die Paradoxie der Seelenlehre des großen Kirchenvaters (s. dazu K. Heim a. a. O. S. 64 ff.) hat er nicht begriffen. Daher schwanken seine Äußerungen zwischen dem thomistischen Primat des Intellektes und skotistischen Anwendungen, wie sie die Seelenlehre zeigt (662 f.). Die Wechselbeziehungen zwischen Intellekt und Wille sollen so wenig äußerlich wie möglich gedacht werden (663), aber sie bleiben doch Wechselbeziehungen. Daher bedeutet schließlich die auch im Mittelalter und nicht nur bei der altfranziskanischen Schule vorliegende These von der *contemplatio affectiva* (cf. auch Heim S. 238 Anm. 1) nicht viel. Auch die melanchthonische Verknüpfung der natürlichen Gotteserkenntnis mit der Ethik (69, 1239) hat Alsted nicht gehindert, die religiöse Erkenntnis in exklusiver Selbständigkeit der religiösen Praxis voranzustellen.

Lehrreich ist es, bei Alsted den starken Einschlag thomistischer und skotistischer Terminologie und Denkweise zu beobachten. Auch die Frage *an intellectus sit nobilior voluntate?* (cf. Keckermann op. I, S. 1621: *gravis atque utilis quaestio*) geht bis in das 13. Jahrhundert und auf Thomas zurück. Vgl. Kahl, *Der Primat des Willens* S. 59.

¹⁾ Keckermann, *praecogn. Philos.* S. 140 ff., 168.

²⁾ S. Weber (I) S. 87 f. Zabarella hat die Scheidung zwischen *methodus universalis* und *particularis* in dieser Form nicht. Vgl. S. 50 f., 54.

³⁾ Vgl. *Syst. log. compend.* S. 138 ff. op. I, S. 473 ff. *Tract.* S. 123 ff. *Logik* S. 590. Ebenso Alsted *Enzykl.* S. 62, 441, 458. Alsted ist in diesem Punkte von Ramismus frei. Die Ramisten waren wegen der heillosen Verwirrung, die durch die vielen Methoden der Galenisten angerichtet war,

constitutionis. Ihre Bewegung verläuft in drei (bei Alsted: vier) Takten: von dem Objekte (*subjectum*) der Wissenschaft (*quod sit, quid sit etc.*) geht sie zweitens zu dessen Prinzipien oder *causae*, drittens zu den Affektionen oder Eigenschaften. In den praktischen Disziplinen, in denen alles auf das Handeln des Menschen abzielt, beginnt die analytische Methode mit der Erkenntnis (*praecognitio*) des Zieles, auf das die Praxis zu richten ist. Es folgt die *praecognitio* des Subjekts, in *quod introducitur finis*, endlich drittens die Prinzipien oder Mittel, durch die die „Einführung“ des Zieles in das Subjekt zustande kommt. Keckermann will diese Methode in der Grammatik, Rhetorik, Logik, Ethik, Jurisprudenz, Theologie und Medizin anwenden. Letztere benutzt er gern als Schulbeispiel.

Daß er die Theologie analytisch zu behandeln unternahm, war die eigenste Tat des aristotelischen Theologen.¹⁾ Wie dachte er sich den Gang? Als *finis* tritt die *vita seu salus aeterna* auf, die als *consummata*, das heißt als volle *fruitio Dei* nach diesem Leben, und als *inchoata*, d. h. als *consolatio*,²⁾ *quae est laetitia orta ex fiducia remissionis peccatorum et initio sive inchoatione perfectae sanctificationis et conformitatis cum Deo*, entfaltet wird. Es folgt die Behandlung des gefallenen Menschen, *quâ ex lapsu ad imaginem Dei est reformatus*, drittens endlich die *media*, und zwar die *agnitio miseriae, redemptio* und *regeneratio*. Das Verhältnis zwischen dem zweiten Hauptteile und dem ersten Unterteile des dritten

derartig mißtrauisch geworden, daß sie sich mit einer Methode begnügten. S. Tract. S. 129.

¹⁾ Andere Methoden wie die Einteilung *de Deo, de Dei operibus, de fide et fidei operibus* lehnt K. (Syst. theol. S. 140ff.) ausdrücklich ab, während er anderwärts (op. I₄₇₅) vorsichtig erklärt, er wolle anderen Methoden nicht präjudizieren.

²⁾ Man darf K. die Jenseitigkeit des *finis* nicht vorwerfen. Op. I₄₇₆ liegt der ganze Nachdruck auf der *consolatio*. — Die Abhängigkeit K.s vom Heidelberger Katechismus ist deutlich. K. beruft sich auch auf Ursinus' Explikationen 1585 (ed. Qu. Reuter 1612), die er wörtlich zitiert. Doch mißversteht er Ursinus, der nicht *consolatio* und ewiges Leben nebeneinander stellt. Die *consolatio* begreift vielmehr die Erwartung des ewigen Lebens unter sich. Der *finis* des Heidelberger Katechismus ist durchaus diesseitig und damit echt evangelisch.

Haupttheiles (*agnitio miseriae*) ist schwierig. In seinem eigenen theologischen Systeme hat Keckermann die theologische Anthropologie denn auch nicht als zweiten Hauptteil behandelt. Er geht, wohl unter dem Einflusse der Disposition des Heidelberger Katechismus, den er zitiert, von dem *finis* sofort zu den *media* weiter. Die Lehre von den *media* zerfällt in zwei Teile: zuerst *agnitio et sensus miseriae*, dann *liberatio ex hoc miseria*. Letztere beginnt mit der *electio* als *primum principium*; als Gegenstück (*opponitur*) und doch wie ein Fremdkörper innerhalb eines gänzlich soteriologisch orientierten Systems steht daneben die *reprobatio*. Es folgt die *redemptio* als *dispensatio mediorum salutis* durch Christus. Das ganze Buch schließt nach der Justifikationslehre mit der Regenerationslehre; hier finden der Dekalog und Grundzüge der Ethik (vgl. *Cat. Palat.*) ihre Stelle. Am Ende steht eine auf die *praecognitio finis* zurückgreifende, ganz kurze Andeutung der vollendeten *regeneratio*.¹⁾ Man sieht: K. führt die drei Glieder des Heidelberger Katechismus auf zwei zurück: die *gratitudo* ist nur ein *effectus* der *sanctificatio*; *causa* und *effectus* gehören aber zusammen.

Wo bleibt die Gotteslehre? Es ist auffällig und ein Mangel, daß K. sie nicht dem *finis* unterzuordnen weiß, wie es später die lutherische Dogmatik meist tat. Wir finden die Gotteslehre vor der *praecognitio* des *finis* nebst der Schriftlehre als *prima principia*, a quibus tum ipse (*finis*) tum *media* ejus pendent, als *principium essendi* und *principium cognoscendi* (*Syst. th.* S. 123), wie jede Disziplin sie hat.²⁾ So beginnt das ganze System mit der Gotteslehre, die hier (69) freilich Gott nicht wie in der Metaphysik als *subjectum contemplationis*, sondern eben nur als oberstes Prinzip, von dem *finis* (*fruitio Dei, uniri Deo sive amore adhaerere Deo*

¹⁾ K. nennt die Hauptabschnitte des von den *media* handelnden Theiles nach medizinischem Sprachgebrauche *pars παθολογική* und *pars θεραπευτική*. Sensation will er damit nicht machen: so wende man die *Termini* neuerdings oft an. In der Tat gab es damals noch ausgeführtere Methoden in medizinischen Ausdrücken. S. Alsted, *Th. schol. praef.* Vgl. auch für J. Gerhard Tröltsch S. 44 Anm. 2.

²⁾ So auch Trelcatius und Bucanus in Keckermanns Nachfolge.

propter se ipsum,¹⁾ und media abhängen,²⁾ behandelt; sie bringt nicht nur Gottes Eigenschaften, sondern auch die Dekrete, die Schöpfung usw.

Ist nicht durch diese Voranstellung der zwei Prinzipien, Gottes und des Wortes Gottes, die analytische Methode zerstört?³⁾ Keckermann ist sich dessen völlig bewußt. Er empfindet die beiden ersten Teile selber als vorbereitend.⁴⁾ Erst die Lehre von finis und media bildet die ipsae partes Theologiae. Die beiden ersten Teile sind im Grunde Lehrsätze aus der Theosophie oder Metaphysik. Ja, K. stellt gelegentlich⁵⁾ direkt die Frage, wie seine Anordnung zu der analytischen Methode passe, die nur zwei praecognita habe, finis und subjectum. Er erwidert: 1. die media liegen in der Theologie nicht so im Gutdünken und der Bemühung des Menschen wie dort, wo eine besondere Erleuchtung und Gnade durch Gott und seinen Geist nicht erforderlich ist. Die theologischen „Operationen“ (d. h. die theologische Praxis) hängen von der Gnade Gottes als ihrem nächsten Prinzip ab. Gott vollendet Wollen und Vollbringen.

2. Gott gehört auch zum finis der Theologie: fruitio summi boni ist fruitio Dei. Daher muß die Gotteslehre vorangehen.⁶⁾

¹⁾ Keckermann schließt sich hier an Ursinus und weiter an Augustin und den Lombarden an, wie er selber betont (69).

²⁾ Vgl. op. I₄₇₇. Gott als nobilissimum ens ist solius contemplationis, non autem operationis subjectum. Die Theologie handelt nicht absolute u. contemplative von ihm, sondern quantum ad operationem Theologicam sufficit.

³⁾ So schon Calov, Syst. loc. theol. II, S. 15, 16 und in seiner Nachfolge E. Weber (II) S. 44. „Der Ausgang vom Realprinzip kennzeichnet die theoretischen Wissenschaften.“ Bes. aber auch die Kritik des Musäus S. 52ff.

⁴⁾ S. die praeparatio ad sacram Synaxin, op. II, Anhang. Dazu II S. 233ff. An letzterer Stelle empfiehlt K. Anlage der loci communes für die Theologie nach der Art, wie er Buch 2 und 3 der Theologie disponiert habe. Nam primus liber habet titulos partim Theosophicos (!), partim Pneumaticos.

⁵⁾ Op. I₄₇₇ im Gymnasium logicum, das die bei weitem wertvollste Abhandlung K.s über die Methode bietet.

⁶⁾ Dieser Grund ist besonders wichtig. Leider hat Keckermann nicht im geringsten versucht, Gott wirklich als summum bonum zu erfassen.

3. Außerdem ist die Theologie auch bei dem Aufstellen ihrer Sätze in besonderer Lage. Andere Wissenschaften bauen auf aus Prinzipien, die von Natur bekannt sind, aus *sensus* und *experientia*, cum contra Theologia pro principio, e quo ejus conclusiones et praecepta manant, habeat testimonium seu verbum Dei, quod est mensura seu regula, quam oportet necessario praecognoscere, antequam ad partes Theologiae deveniatur. Fassen wir zusammen, so hält Keckermann die Einführung des Prinzipien-Schemas in die analytische Behandlung der Theologie für erforderlich sowohl wegen der inhaltlichen Bestimmung des finis als auch — darauf kommt es uns hier an — wegen des Offenbarungscharakters der theologischen Sätze und der supranaturalen Bedingtheit der theologischen „Praxis“. Solange es eine theoretische Theosophie nicht gibt, von der die Theologie (wie jede praktische Disziplin von einer theoretischen) ihre Prinzipien entlehnen kann, muß die Theologie selber die Prinzipien behandeln (II₂₂₉). Man kann also nicht sagen, daß Keckermann durch die Voranstellung der Prinzipien mangelndes Verständnis für den praktischen Charakter der Theologie beweise. Die großen Bedenken, die sich gegen die isolierte, „theoretische“ Behandlung der Offenbarungslehre erheben, erweckt Keckermann nicht mehr als die überwiegende Mehrzahl seiner lutherischen und reformierten Zeitgenossen.¹⁾

Seine Gotteslehre im theologischen Systeme steht nüchtern und objektiv da, noch dazu äußerlich von dem finis durch die Schriftlehre getrennt (Gaß I₄₁₀). Eine wirkliche Unterscheidung von der für die Theosophie beabsichtigten theoretischen Gotteslehre ist nicht zu bemerken. K.s methodische Grundsätze sind viel bedeutender und weittragender als seine eigene Ausführung.

¹⁾ Es ist m. E. unberechtigt, wenn Weber gerade im Blicke auf die Voranstellung der Prinzipien bei Keckermann erklärt (II, S. 44): „Auch K. bleibt Reformierter, sein wissenschaftliches Verständnis der religiösen ‚Praxis‘ geht nicht über das seiner Konfessionsverwandten hinaus“, womit Keckermann der rechte Sinn für den praktischen Charakter der Theologie abgesprochen werden soll. Weber mißt dabei an dem Maßstabe der lutherischen Orthodoxie, speziell Calovs. Hätte Weber mit seiner Auffassung des praktischen Charakters der Theologie und der analytischen Methode im Sinne der lutherischen Orthodoxie recht, so würde man auch sein Urteil über die reformierte Dogmatik anerkennen müssen. Aber jener

Die Bedeutung der methodischen Aufstellung Keckermanns ergibt sich durch einen Rückblick auf die vorausgehende Literatur. Im 16. Jahrhundert blieb die methodische Reflexion naiv und meist traditionalistisch. Melanchthon wurde mit der Bevorzugung der *historica series*, die er an den prophetischen und apostolischen Büchern lobte, weithin maßgebend.¹⁾ Eine lose Folge von loci, die teils einen lediglich historisch-referierenden, teils (z. B. *lex* und *evangelium*)

Maßstab scheint mir in Wirklichkeit gar nicht vorzuliegen, sondern einer Überschätzung der lutherischen Orthodoxie zu entstammen. Beispielsweise die These (II, S. 24, 64), die letzte und höchste Tendenz der rechten theologischen Methode, wie die Orthodoxie sie gesucht habe, sei die Begründung der Gewißheit des Glaubens um sein Objekt gewesen, trägt zu viel in die analytische Methode ein, was nach meinem Urteile nicht in ihr liegt. Daher beurteilt Weber auch Keckermann falsch. Die Durchbrechung der analytischen Methode bei Keckermann hat ihren Grund in Reflexionen nicht zunächst auf die „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie, sondern auf die supranaturale Art ihrer Sätze. Gewiß braucht auch in anderen praktischen Wissenschaften der *finis* nicht völlig bekannt zu sein. Aber er wird doch, so erklärt Keckermann, durch Prinzipien bestimmt, die einer übergeordneten theoretischen Disziplin entlehnt sind (II₂₂₉). Eine solche Disziplin fehlt für die Theologie, und, wenn sie vorhanden wäre, so müßte sie, wie jetzt die Theologie, von den supranaturalen Prinzipien handeln. Denn die Theologie ist nun doch einmal mit ihren Sätzen von *finis* und *media* in besonderer Lage. Gewiß verrät sich in alledem ein formaler, vom Inhalte gelöster Offenbarungsbegriff. Aber bietet wirklich die lutherische Hochorthodoxie mehr, nämlich eine Vergeisserung des Inhalts durch sich selbst?

Es ist richtig, daß bei Keckermann auch das Interesse vorliegt, die Theologie als formal gleichberechtigt den Wissenschaften einzuordnen. Aber damit bringt er sowie später Musäus nur diejenigen Tendenzen auf den wissenschaftlichen Ausdruck, die in der orthodoxen Gewißheitslehre (s. z. B. Tröltsch S. 18) von jeher durch die Einreihung der Schrift in die Prinzipien usf. geltend gemacht waren. Ein sachlicher Unterschied gegenüber der orthodox-lutherischen Auffassung der „praktischen“ Theologie liegt nicht vor, so gewiß eine formale Neuerung zu konstatieren ist.

¹⁾ Loci 1559 (ed. Lips.) praef. S. 2. Melanchthon reflektiert auf eine *explicandi forma* oder *Methodus*, aber er scheidet scharf die für die *doctrina Ecclesiae* erwünschte Anordnung von der aus Sinneseindrücken oder *primae notitiae* progressiv demonstrierenden Methode. Denn die Kirchenlehre beruht nicht auf Demonstrationen, sondern auf Gottes Offenbarung. S. zu allem Tröltsch S. 84, wo auch wie bei Heim S. 268 das Wichtigste über die Entwicklung der Reflexion von der Urgestalt der loci an gesagt ist.

einen systematisch-reflektierenden Charakter trugen, war die Regel. Nicht nur ein Lutheraner wie Hutter,¹⁾ der sich über das starke methodische Interesse seiner Zeitgenossen sehr sarkastisch äußert, beruft sich auf Melanchthon, auch der philippistische Reformierte Chr. Pezel²⁾ und der Melanchthon-schüler Ursinus an einer auffallenderweise meist übersehenen Stelle treten für die *historica series* in den *loci* ein. Ursinus (op. I S. 416 f.)³⁾ ist in seiner von Melanchthons *loci* sichtlich abhängigen Erörterung ähnlich wie sein Meister durch den klaren Gegensatz gegen die rationale, vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitende Demonstriermethode der natürlichen Wissenschaften bestimmt. Die Kirchenlehre folgt der historischen Ordnung der Offenbarungen Gottes in Schöpfung und Erlösung. Es ist leicht einzusehen, daß diese von Ursinus in dem Fragmente seiner *loci* befolgte Methode ohne allzu große Umwälzungen zu einem „synthetischen“ Systeme weiterwachsen konnte, so wie nur das Interesse an einem Systeme lebhaft genug geworden war und in der Gotteslehre ein inhaltlich beherrschender Gesichtspunkt an die Spitze trat. Aber vorerst war jenes erste Interesse gering.⁴⁾ Auch bei Calvin ist es nicht beherrschend. Der Traditionalismus herrscht.⁵⁾ Daher führen auch die Nachfolger Calvins, für

¹⁾ Compendium. Vorwort b3^a, b4. Nos quidem minime fugit, nonnullos ad superstitionem usque de *τάξει* sive ordine locorum Theologicorum esse sollicitos. Er selber will mit Mel. u. Heerbrand eine simplicior Methodus befolgen. Entsprechend ihrer *mutua cognatio* sollen die *loci* wie die Glieder einer Kette auseinander folgen.

²⁾ Prolegg. zu Strigels *loci*, s. Heppe I, S. 74: die Dogmatik ist *historica serie* darzustellen, da sie es mit einem Verlaufe geschichtlicher Tatsachen zu tun hat.

³⁾ Oratio über die *loci th.* vom September 1562.

⁴⁾ Zur Geschichte der Methode in der reformierten Dogmatik s. A. Schweizer I, S. 87 ff., S. XIII. Bohatec, St. Kr. 1908 S. 272 ff. H. Heppe I, S. 144 ff.

⁵⁾ Es war ein Lieblingsgedanke A. Schweizers (I, S. 99 f.), daß bei den Deterministen Zwingli und Calvin die synthetische Methode vorliege. Für Zwinglis *de providentia* ist das richtig. Aber bei Calvin überschätzt Schweizer das Bewußte und unterschätzt das Traditionelle. Die *Institutio* hat die traditionalistische Beziehung auf die drei Artikel des apostolischen Symbols nie verloren. S. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protest. I,

die seine Institutio vielfach Muster war, nicht über die naive Methode der loci hinaus, wie schon der Titel der Werke des Petrus Martyr (1580), Wolfgang Musculus (1564) mit seiner eigentümlichen Doppelbehandlung, Chr. Pelargus (1604), Joh. Piscator (2. Aufl. 1592) und Stephan Szegedin (1593) erwarten lassen. Nur eine kleine Abwandlung bedeutet die Einteilung nach Problemata, wie sie Benedict Aretius (1604: *Theologiae problemata*, h. e. *loci communes* . . .) anwandte. Tiefergehende Reflexion über die Methode, wie sie auf lutherischem Boden etwa Flacius zeigt, finden wir bei Hier. Zanchius (*De conservando in ecclesia puro puto Dei verbo*, 1568; s. O. Ritschl I, S. 175), der für die *loci theologici* die synthetische, für die Auslegung der heiligen Schrift die resolute oder analytische Methode empfiehlt, außerdem bei Andreas Hyperius. Nach sehr sorgfältigen Erwägungen entscheidet er sich für die *methodus συστατική* seu *συνθετική*, constitutiva seu compositiva, in qua videlicet a primis principiis paulatim per formas ac differentias ad finem usque fit progressus.¹⁾ Daß hier Ansätze zu dem, was man die synthetische Methode der reformierten Orthodoxie zu nennen pflegt, vorliegen, bestätigt uns Alstedes Lob der Einteilung des Hyperius.²⁾ Ähnliche Ansätze wird man bei dem Melanchthonianer Sohnius finden.³⁾ Gegen Ende

S. 355 und Gaß I, S. 104, der meint, Melanchthon würde die trinitarische Gliederung nie genommen haben, und I, S. 143 die feine Bemerkung macht: auf lutherischem Boden (Melanchthon!) wächst der dogmatische Stoff um die grundlegenden Sätze von Gnade, Glaube und Rechtfertigung herum, auf reformiertem werden die letzteren in den allgemeinen Umriß und Rahmen der Gotteserkenntnis hineingezeichnet. — Es ist bezeichnend, daß A. Schweizer selber die Stellung der Prädestinationslehre bei Calvin bemängelt. Sie spricht in der Tat gegen Schweizers Meinung. Doch hat Schweizer mit seiner inhaltlichen Auffassung der Prädestinationslehre gegen Bohatec S. 298 f. recht. S. u.

¹⁾ *Methodi Theologiae . . . libri III.* Basel 1568, S. 9, 15. H. gewinnt 6 loci: Deus, creatura atque homo, ecclesia, doctrina legis et evangelii, signa seu sacramenta, consummatio, die meist die charakteristisch calvinistische Einteilung in ante lapsum und post l. erhalten. A. Schweizer I, S. XIII, 103 sieht hier Anfänge der reformierten Föderaltheologie, vgl. Heppe I, S. 144 ff.

²⁾ Theol. scholast. praef. Der Gang ist quantum ad primaria capita gut.

³⁾ *Meth. Theologiae plene conformata.* Op. I², 1598. S. Weber II, S. 19 f. S. meint, er behandle die Theologie „zum ersten Male“ methodisch.

des Jahrhunderts wurde die Tendenz zu einer geschlossenen Systembildung stärker. In der Philosophie zeigte sich der Zug zum System statt der bloßen Texterklärung oder der „Disputationen“.¹⁾ Hutters schon erwähnte Klage und die reiche Fülle von Methoden, von der Alsteds Vorrede zur *Theologia scholastica* 1618 wohl nur einen kleinen Eindruck gibt, beweisen das Interesse der Zeit, das durch die Reminiscenzen an die Methodenlehre Galens mindestens ebenso sehr verwirrt als angeregt ward.²⁾ Erst der Aristotelismus Zabarellas verhalf nach allem Tasten zu festen Schritten.

In diesem Sinne ist also die analytische Methode vor Keckermann in der Theologie nicht angewandt. Aber findet sie sich in unbewußter Verwertung nicht doch schon? Wenn Methoden wesentlichen Bedürfnissen einer Materie entwachsen, dann pflegen sie schon vor ihrem Bewußtwerden die Darstellung zu bestimmen. So hat man in unserem Falle an Calvin und Ursinus gedacht. Aber der Versuch Bohatecs (a. a. O. S. 286), Calvin für die analytische Methode in Anspruch zu nehmen, wird kaum Beifall finden, mag immer Trelecatius sich auf Calvin als Analytiker berufen haben.³⁾ Dagegen ist es nicht ohne Grund, wenn Keckermann zu wiederholten Malen auf den Heidelberger Katechismus und Ursinus verweist.⁴⁾ Um eine bloße Akkommodation zur Empfehlung

¹⁾ Weber I, S. 26.

²⁾ Die Galenisten (Keckermann, *Syst. log.* S. 590f.) unterschieden drei ordines (den konstitutiven, resolutiven, definitiven), vier Methoden. Indessen wußten sie noch viel mehr Methoden anzugeben. Keckermann verspottet sie als „Methodenmacher“. *Tract.* 129. *Scio multas Methodos factitare Galenistas, et nonnullos alios qui hos sequuntur . . . Non laudo planē confusos istos decem aut etiam plurium Methodorum doctores.* S. dazu Zabarella; Weber I, S. 49, cf. S. 87.

³⁾ Daß Calvin die Erkenntnis Gottes in Christo und als des Gottes für uns stark betont, ist freilich richtig. Ebenso, daß Calvin die Erkenntnis Gottes als *finis* hinstellt. Aber in diesem Sinne ist jede Theologie analytisch. Außerdem führt C. diesen Gesichtspunkt keineswegs durch. — Ähnlich Schneckenburger, *Th J B.* 1848, und leider auch E. Doumergue IV, S. 31f.

⁴⁾ *Op. I.* 476. *Syst. log. comp.* S. 139. *Syst. th.* S. 67ff. „*id quod magnus aequē Philosophus ac Theologus Z. Ursinus probe intellexit, qui Systema suum theologicum sive Catechesin non aliunde partitur quam ex*

der eigenen Methode handelt es sich schwerlich. Dann hätte Keckermann kaum den Gang und die Terminologie des Katechismus so wesentlich übernommen. Oder hat K. den Katechismus und Ursinus' Explikationen mißverstanden? E. Weber (II, S. 23) urteilt, die berühmte Eingangsfrage der Cat. Palat. entwickle nicht anknüpfend das Ziel, sondern orientierend den Inbegriff des Glaubens. Indessen so zweifellos richtig es ist, daß in der ersten Antwort der ganze Reichtum des Glaubens entfaltet wird, so sicher weist doch die zweite Frage (*quot sunt tibi scitu necessaria, ut ista consolatione fruens beate vivas et moriaris*), mit der die Dreiteilung des Katechismus eingeleitet wird, auf die *unica consolatio* der Frage 1 als Ziel zurück, zu dem die drei Teile hinleiten sollen. Das bestätigen die *Explicationes* des Ursinus zu Frage 1 völlig.¹⁾ Aber so sicherlich Grundzüge des analytischen Verfahrens in der Cat. Palat. und bei Ursin²⁾ vorliegen, so wenig darf man darin eine Einführung des Schemas in die Dogmatik finden. Ein Blick auf Ursins *loci* erinnert daran. Für Postillen aber und Schriftauslegung schlug auch Flacius in seiner *Clavis scripturae sacrae* 1567 die analytische Methode vor. (Weber II, S. 21 f.) Tendenzen zu analytischem Verfahren zeigen, wie E. Weber nachgewiesen hat, Olevianus in dem schon durch seinen Titel charakteristischen Werke *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos itemque de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur* 1585, sodann Boquin in der *Exegesis divinae atque humanae κοινωνίας*

via et mediis, quibus ad veram consolationem et vitam aeternam adducimur. Ja, I₄₇₈ sagt K., nicht nur nostra Catechesis verfare so, sondern sie lehre diserte, daß die analytische Methode anzuwenden sei, da die Theologie eine praktische Wissenschaft sei. — Hier liegt wohl eine Täuschung vor.

¹⁾ *Quaestio de consolatione ideo primo loco est posita, quia continet scopum et summam totius catechismi. Scopus est, ut habeamus firmam consolationem in vita et in morte. Propter hanc enim tota doctrina coelestis a Deo est revelata, et a nobis potissimum est dicenda. Vom scopus wird die summa unterschieden. Die erste Frage gibt den scopus, die Antwort die summa. — Vgl. übrigens die Kritik Webers bei Bohatec S. 278 f.*

²⁾ Allerdings nicht in der *Summa Theologiae* (ed. Lang, D. Heidelb. Katechismus 1907. S. 152 ff.).

1561.¹⁾ Diese Heidelberger Ansätze haben auch weiter gewirkt,²⁾ aber nicht eigentlich in der dogmatischen Literatur, wie Schneckenburger glauben machen wollte, sondern in den populären katechetischen Schriften. So hatte der Schritt Keckermanns größere Selbständigkeit als er selber dachte.

Von dem Calvinisten hat die lutherische Theologie gelernt, zuerst Balthasar Mentzer in Gießen 1610.³⁾ Die analytische Methode wurde bald „die Methode des ausgebildeten orthodoxen Systems“ (Weber). Es war auch auf lutherischem Boden ein Übergang von naiver Systemlosigkeit oder von dem Tasten nach Methode zur Klarheit, nicht etwa, wie Alexander Schweizer meinte, von der synthetischen, durch Melanchthons lutherischen Determinismus gebildeten Methode der Theologie des 16. Jahrhunderts zu der analytischen, der echt-lutherischen Anordnung,⁴⁾ eine Art Abfall — so dachte

¹⁾ Weber II, S. 20—26. Besonders aber H. Heppe S. 73 f., S. 148—152. Heppe meint, die deutsch-reformierte Dogmatik hätte im 16. Jahrhundert die analytische Methode verwandt. Doch bietet H. einen allzu originellen Begriff von analytischer Methode.

²⁾ Ein besonders interessanter Beweis ist Alsteds *Theologia catechetica* (Enzykl. S. 1565 ff.), von ihm als *compendium Theologiae* bezeichnet. Der eifrige Vertreter synthetischer Ordnung in der didaktischen Theologie folgt hier der Methode Olevians, der Zweiteilung des Ganzen in eine Abhandlung über die Substanz des *foedus gratuitum* und in die Behandlung der *media*. Er handelt zuerst de *summo hominis bono*, dann de *modo perveniendi ad illud bonum*. Lehrreich ist die stark christozentrische Behandlung. Die Prädestination und die ewigen Dekrete erscheinen nur als Voraussetzungen (1567). Eine genauere Analyse dieser Schrift Alsteds zeigt Einflüsse des Heidelberger Katechismus, der Explikationen Ursins, der Schrift Olevians, besonders auch Boquins und endlich des Martinus (*Christianae doctrinae summa capita*, Herborn 1603), dessen Unterricht Alsted vermutlich in Herborn genossen hat. — Die „Föderaltheologie“ wird uns später beschäftigen.

³⁾ S. hierzu E. Weber II, S. 21 ff.

⁴⁾ A. Schweizer I, S. 98 ff. H. Heppe I, S. 75. Gaß I, S. 129. Es hat große Bedenken, der naiven Aufeinanderfolge der loci im 16. Jahrhundert den Namen „synthetische“ Methode zu geben. Gaß S. 133 verrät wenigstens ein Gefühl dafür. Der Hinweis auf Luthers und Melanchthons Determinismus ist angesichts der Entstehungsgeschichte von Melanchthons Einteilung ein böser Mißgriff. S. zur Kritik bereits Tröltzsch S. 84 f., 61 f. Heim S. 268 f. Trotzdem zitiert Doumergue IV, S. 31 f. die auch von

Schweizer — von dem ursprünglichen theozentrischen Determinismus, der Lutheranern und Reformierten gemeinsam war, zu anthropologisch-empirischer Denkweise. Chemnitz hatte freilich drei methodische Schemata vorgeschlagen (Heppe I, S. 73), die für die loci eine strengere Ordnung herstellen sollten; zwei von ihnen sind synthetisch — aber niemand wendete sie an. Ein Mann wie Joh. Gerhard blieb bei der schlichten melanchthonischen Lokalmethode.

Trotzdem liegt in Schweizers Sätzen ein Wahrheitskern; zunächst schon deshalb, weil sie auf das historische Problem hinweisen, das in dem Schicksal der analytischen Methode bei Lutheranern und Reformierten liegt. Auf reformiertem Boden zuerst angewandt; wandert die analytische Methode alsbald auf das lutherische Gebiet hinüber; hier hat sie einen ungeahnten, obgleich nicht völligen Erfolg, dort bleibt es bei einem kümmerlichen Ansätze. Daß ein Mann wie Alsted, der sich ausdrücklich für den theoretischen Charakter der didaktischen Theologie aussprach, die analytische Methode 1618 ausdrücklich ablehnte, befremdet uns nicht.¹⁾ Aber auch die große Reihe der reformierten Theologen, die mit Keckermann die Theologie als eine praktische Wissenschaft definieren, hält sich von der analytischen Methode fern. So Maccovius, Keckermanns Schüler aus der Danziger Zeit. Auch ihm ist die *salus*, die er entsprechend Keckermanns Vorschläge in *salus viae* und *patriae* einteilt, *finis* der Theologie (8). Aber der Aufbau zeigt keine Spur analytischen Verfahrens. Gott, der Gegenstand der Theologie, wird zunächst absolute betrachtet, dann

Schneckenburger 1848 vertretene Meinung zustimmend: die lutherische Theologie sei bis Calixt synthetisch gewesen, die reformierte anthropologisch, und beiderseits sei darin das wahre Wesen der Konfessionen erschienen. Schneckenburger vergaß, daß die erste Zeit eine Zeit naiver Stellung zur Methode war, daß man bei Calvin nicht den anthropologischen Ausgangspunkt (*cognitio Dei*, nicht *Deus!!!*) betonen darf. St. Kr. 1848 S. 68 ff. 1847 S. 963 ff. Theol. Jahrb. 1848.

¹⁾ Vgl. Enzykl. S. 463. Die theoretischen Teile der Theologie sind synthetisch, die praktischen, z. B. die Ethik, sind analytisch zu behandeln. Um so auffälliger ist Alsteds Behandlung der Katechetik.

relatē ad creaturas, als creator, redemptor, sanctificator, glorificator. Wendelin schickt ebenso wie Maccovius die Schriftlehre voran und handelt dann von Dei agnitio und Dei cultus,¹⁾ mit der Begründung, die Theologie sei Heilslehre und unsere salus und felicitas bestehe in diesen Dingen (50, cf. 910). Man hat einen „großen calvinistischen Zug“ in dieser Anlage gefunden.¹⁾ Jedenfalls zeigt sie, daß Wendelin keinen Widerspruch zwischen dem praktischen Charakter der Theologie und einer streng synthetischen Durchführung empfand: der erste Teil behandelt zuerst die Gotteserkenntnis in se, quoad naturam, proprietates, personas, dann ex operibus suis, die in interna (innertrinitarische Akte und die Dekrete) und externa (die Ausführung der Dekrete Gottes in der creatio und der alles Weitere umfassenden gubernatio) zerfallen. Man erkennt den theozentrischen Ansatz: Gottes Erkenntnis bedeutet alles. Das calvinistische Verhältnis von Ewigkeit und Zeit tritt klar hervor: im Grunde bringt W. die ganze Heilslehre zweimal, zuerst als Gottes Dekrete, dann in ihrer irdischen

¹⁾ Die Reformierten teilen die Religion gerne in notitia und cultus, theologia und cultus, credenda und agenda, fides und actiones fidei ein. Conf. belg. Art. V, VII. Wendelin S. 49f., 910. Alsted S. 1264, 1554. Polanus S. 413, vgl. 416. Ähnlich Wolleb, Wytenbach, Heidegger, aber auch schon Ursinus, Danäus und Zanchius (s. Polanus S. 415). Zanchius nennt fides und obedientia. Die ganze Einteilung hat ihre Wurzeln bei Calvin, aber auch bei Melancthon, loci I De Deo. (Anfang.) Petrus Ramus (de relig. christ. 1576) wandte sie für das theologische System an (s. Lobstein a. a. O. S. 10ff, 48f.). Ihm folgten wohl Polanus und Amesius. Die Einteilung braucht an sich keineswegs ein intellektualistisches Verständnis des Glaubens und ein moralistisches des cultus zu verraten. Unter dem Schutze dieser Einteilung bildeten die Reformierten, nicht unbeeinflusst durch Ramus, die Ethik als Teil der Theologie aus, ohne daß die philosophische Ethik verschwand. Keckermann, der diese Einteilung nicht hatte, kannte keine theologische Ethik. Doch geht der letzte Abschnitt seines theologischen Systems in eine Ethik über, deren Abgrenzung gegen die philosophische er nicht innerlich, sondern nur durch Hinweis auf die beiderseitigen Gebietsansprüche begründet und vollzieht. Syst. theol. S. 153, 230. Op. I, S. 478. — Bezeichnend übrigens und echt-reformiert ist, daß Polanus die Teilung evangelium — lex mit derjenigen fides — bona opera gleichsetzt. Zu allem s. A. Schweizer I, S. 146f. Bohatec S. 282. A. Schweizer Stud. Krit. 1850 S. 54f., 77, 290ff.

²⁾ PRE³ XXI, S. 95.

Abschattung in der Geschichte.¹⁾ Echt calvinisch ist es schließlich, daß Gottes gesamte Tätigkeit nach der Schöpfung, die Weltregierung im engeren Sinne und alle Erlösungsfunktionen unter dem Titel der gubernatio zusammengefaßt werden. Nur die Umkleidung des Ganzen ist analytisch: Gottes agnitio führt zur Seligkeit. Bei Keckermann wird der theologische Stoff selber in die Bewegung zwischen finis, subjectum und media versetzt; bei Wendelin ist die Bewegung aus dem Stoffe verschwunden, die Theologie handelt nicht mehr von dem Wege zum Ziele, sie ist selber eine Station des Weges. Dadurch verliert die Erlösung in Christus die zentrale Stellung als „Mittel“ des Heilsprozesses. „Mittel“ ist jetzt die ganze Gotteserkenntnis.

Polanus steht in der Haupteinteilung Wendelin nahe,²⁾ aber er weiß als ausgesprochener Eklektiker auch dem praktischen Charakter der Theologie durch Spuren eines analytischen Verfahrens gerecht zu werden:³⁾ er rechtfertigt seine Disposition nicht nur ausdrücklich mit dem Hinweise auf die

¹⁾ Wendelin S. 297: *Instaurationem hic consideramus tamquam opus Dei externum: cuius antecedens fuit aeternum instaurationis decretum.* Der Grundzug der Einteilung war bei anderen calvinistischen Dogmatikern ähnlich; z. B. bei Heidegger (s. H. S. 21). Und gerade letzterer Theologe hat sehr klare Worte über den praktischen Charakter der Theologie gesprochen. Vgl. außer den schon zitierten noch S. 21: *Notitia nempe, quam de Deo rebusque divinis illa tradit, non aliter salutaris esse potest, quam relata ad glorificandum Deum, ut Deum peccatoris, idque per fidem (!), amorem, pietatem, timorem Dei, qui se non simpliciter ut Deum sed ut Deum peccatoris seu Deum foederatum . . . revelavit.*

²⁾ Calov II, S. 13 kritisiert ihn scharf, aber nicht ganz gerecht. S. die nächste Anmerkung. Polanus redet zuerst de fide, dann de bonis operibus (S. 411 ff.); besser gesagt: zuerst de rebus credendis, dann de rebus faciendis (cf. Alsted, Th. schol. praef.), entsprechend den zwei Hauptzwecken der Schrift, γνώσις ἀληθείας zu lehren und die πράξις εὐσεβείας zu lenken.

³⁾ S. 413 heißt die Theologie direkt disciplina practica. Nicht nuda und otiosa speculatio seu contemplatio ist ihr Ziel, sondern praxis, operatio, um derentwillen die Werke Gottes am Menschen geschehen sind, für Gottes Verherrlichung und des Menschen Seligkeit. Auch die anscheinend am meisten theoretischen Doktrinen der göttlichen Unität und Trinität haben als Ziel die operatio. Cur enim Deus se nobis patefecit, nisi ut a nobis glorificaretur atque illius communione beati efficeremur. Fides und bona opera sind die media.

disciplina practica, er weist nicht nur (Alsteds) Einteilung in de Deo, de actionibus Dei ab aus dem gleichen Grunde (416), er erklärt direkt: „a fine ad media quae ducunt ad finem progrediendum“, und glaubt dem zu genügen, indem er (wie Calov nicht bemerkt hat) in Buch I, c. IV am Schlusse den bekannten doppelten finis der Theologie (glorificatio Dei tamquam summi boni, beatitudo creaturarum rationalium) behandelt und in c. V Gott als das summum bonum, in c. VI die beatitudo als fruitio summi boni bespricht. Schließlich (416) scheint ihm seine Einteilung nicht von der des Heidelberger Katechismus verschieden zu sein. Das Fehlen des subjectum-Abschnittes der analytischen Methode macht ihm keine Sorge. Polanus zeigt charakteristisch diejenige Abwandlung der analytischen Methode Keckermanns, die durch den calvinistischen Standpunkt nahegelegt wurde: 1. anstatt eines rein soteriologischen Zieles steht die Verherrlichung Gottes voran; 2. der eigentliche theologische Stoff erfährt nicht die für das analytische Verfahren bezeichnende Umlagerung; 3. die Ethik, bei der allerdings die theozentrischen Tugenden voranstehen, wird ein selbständiges Glied des Systems. Das erste und dritte dieser Momente wäre mit analytischer Behandlung des Stoffes durchaus vereinbar gewesen, mag auch die Einreihung der bona opera, die gewiß zu der Verherrlichung Gottes gut passen, unter die Mittel zur Seligkeit starke Bedenken vom evangelischen Standpunkte aus wecken (Calov II, S. 13). Aber das zweite Moment, die Trägheit der gewöhnlichen Stoffanordnung gegenüber einer Umlagerung, machte ein wahrhaft analytisches Verfahren unmöglich. Liegt hier nicht der Hauptgrund für das Scheitern der analytischen Methode auf reformiertem Boden? ¹⁾ Auch bei Amesius wird eine durchaus theozentrische Einteilung mit einer analytischen Marke versehen, ohne daß die analytische Anordnung irgend die Gestaltung des Stoffes

¹⁾ Alsted in der Theol. scholast. praef. erwähnt eine Methode, die handelt 1. de fine (gloria Dei et nostra salute aeterna), 2. de mediis ad finem ducentibus (cognitio Dei, cultus Dei). Vielleicht denkt er an Polanus. Jedenfalls ist die Methode charakteristisch als die genuin-reformierte Abwandlung der analytischen Methode.

übernimmt.¹⁾ Bei Pictet fehlt jeder Überrest analytischer Lagerung der Materie, jeder Rest auch analytischer Einkleidung des Ganzen.²⁾

Eine Durchführung der analytischen Methode bot nur ein Theologe, der enge Beziehungen zu den Lutheranern unterhielt, Crocius in seinem *Syntagma Theologiae* (s. 263 ff., 271). Prinzipielles über *natura* und *constitutio* der Theologie bildet samt der Schriftlehre Buch I. Darauf folgen in drei Büchern die Hauptteile des Systems: als *finis hominis absolute summus et ultimus* die letzten Dinge, als Subjekt der *homo, Dei civis*, . . . *qua ut civis regni Dei, juris, vitaeque Dei et salutis aeternae capax est* (Gotteslehre, Schöpfung, Regierung, Sündenfall), endlich als *principia a quibus salus aeterna pendet*, die gesamte Soteriologie und Ethik. Crocius ist von Calixt abhängig. Das zeigt sich in der Stellung der Gotteslehre, in dem lediglich transzendenten Charakter des ersten Teils, sodann in der Anfügung eines speziellen Teiles des *Syntagma*, in dem Crocius wie Calixt eine eigene Lehre von der Kirche bietet.³⁾

In diesem Ergebnis unserer Umschau liegt das historische Problem: weshalb fand die analytische

¹⁾ *Fides in Deum* und *observantia erga Deum* sind, entsprechend den zwei Teilen der peripatetischen Philosophie: *Metaphysik* (*Peripateticorum fides!*) und *Ethik*, die Teile der Theologie. Die *fides* wird nach ihrem Objekte in Gottes *sufficientia* und *efficientia*, welche letztere echt-calvinistisch unter dem Titel *creatio* und *providentia* den ganzen Stoff begreift, eingeteilt. *Omnia in omnibus operatur*. Allerdings steht die Prädestination erst hinter der Christologie.

²⁾ P. handelt von Gott, zuerst nach seiner *essentia*, dann den *operationes internae* (Dekrete) und *externae*.

³⁾ S. hierzu Weber II, S. 31. — Trelcatius und Bucanus, die Calov als Nachfolger Keckermanns nennt, kommen nicht in Betracht. Jener nennt seine analytisch begründete Einteilung selber „synthetisch“, dieser hat die analytische Methode überhaupt nicht. Weber II, S. 42. Bohatec S. 277. Die dogmatischen Bearbeitungen des Heidelberger Katechismus, die Schneckenburger (1847. 1848) gegen Schweizer als Beweise für die analytische Art reformierter Theologie geltend machte, haben für unsere Frage ebensowenig Bedeutung wie die analytischen *Partitiones theologicae seu ars Ursino-Amesiana* des Schotanus. Sie sind kein selbständiger Entwurf.

Methode keinen Boden bei den Calvinisten? Soll man Keckermanns nicht ganz intakten theologischen Ruf (Gaß I, S. 410f.) als Grund nennen? Aber auch Polanus und Alsted haben sich relativ unabhängig von Keckermann die Alternative der neu-aristotelischen Wissenschaftslehre scharf gestellt. Daher verbietet es sich auch, die Schulgegensätze zwischen Aristotelikern und Ramisten zur Erklärung heranzuziehen. E. Weber (II, S. 39ff., 50) hat geurteilt, das Scheitern der analytischen Methode auf reformiertem Boden im Gegensatze zu dem stolzen Siegeszuge bei den Lutheranern bis hin zu König erkläre sich daraus, daß die reformierte Dogmatik den praktischen Charakter der Theologie nicht voll verstanden habe. Die lutherische Dogmatik, so stellt er fest, hat sich mit Recht auch in der Auffassung der Theologie von den Reformierten geschieden gewußt. Das reformierte Verständnis der Theologie stellt Weber neben das skotistische, im Arminianismus findet er eine für den Mutterboden bezeichnende Ausprägung. Die Lutheraner wollten sich, wie Calov beweist, mit der Rede vom praktischen Charakter der Theologie auch gegen die Reformierten abgrenzen. Keckermanns Mißerfolg beweist, „daß der reformierten Dogmatik das Problem einer Wissenschaft des Glaubens fremd geblieben ist“. Sie hat, wie übrigens Keckermann selber, die scholastische Intellektualisierung des Glaubens nicht innerlich überwunden, „trotz, ja vielleicht wegen ihrer Tendenz zur ‚Praxis‘, zur *observantia fidei*.“¹⁾ Praktisch-religiöse Deutung der Theologie und analytische Methode gehören zusammen. Das Fehlen dieser beweist den Mangel jener.

Webers These unterliegt in ihrer pointierten Form schweren Bedenken. Sie zerlegt sich für uns in zwei Teile: 1. Nur bei der lutherischen Auffassung der Theologie als praktischer Wissenschaft konnte die analytische Methode bestehen; 2. lutherische und reformierte Theologie sind durch

¹⁾ Es scheint für Weber zu sprechen, daß gerade die moralistischen Arminianer gegenüber der reformierten Scholastik den praktischen Charakter der Theologie sehr stark betonten. Gaß I, S. 438. Doch s. Bohatec S. 282 Anm. 5.

ihr Verständnis der religiösen „Praxis“ getrennt. Jener erste Satz hält einer Prüfung nicht stand. Es ist nicht einzusehen, warum nicht ein intellektualistisches Verständnis des Glaubens und ein moralistisches der Werke sich in der analytischen Methode hätte ausprägen können. Polanus und das bei Alsted zitierte Beispiel müßten gerade Weber, der doch Intellektualismus und Moralismus bei P. annehmen wird, vorsichtig machen.¹⁾ Die ursprüngliche analytische Methode der Neu-Aristoteliker mußte sogar einem intellektualistisch-moralistischen Verständnisse der Theologie besonders adäquat sein. Man behandelte ja die Ethik analytisch. Eine intellektualistisch-moralistische Gedankenwelt setzte der analytischen Frage nach den media und der Praxis viel weniger Schwierigkeiten entgegen als das reformatorische Christentum, mochte man dabei die *cognitio Dei* als Voraussetzung dem *cultus* unterordnen oder in Selbstständigkeit als gleichberechtigtes „Mittel“ neben ihn stellen. Man muß sich nur von dem Gedanken frei machen, als wäre die lutherische, soteriologisch beherrschte Analytik die einzig mögliche Gestaltung der Methode praktischer Wissenschaften.

Zweitens aber trifft die Voraussetzung, die wir soeben selber mit Weber gemacht haben, nicht zu. Wie mir scheint, hat Weber den Beweis für seine These von dem mangelnden Verständnisse reformierter Theologen für die wahrhafte „Praxis“ der Theologie nicht überzeugend erbracht, so umfassend die herangezogene Literatur ist. Und zwar wird man in gleicher Weise einer Idealisierung der lutherischen Dogmatiker wie einer der Tatsachen nicht entsprechenden Unterschätzung der calvinistischen Theologen entgegentreten müssen. Nach Webers Urteil (44) hat die lutherische Orthodoxie mit der These von dem praktischen Charakter der Glaubenswissenschaft Ernst gemacht. Die Theologie eine praktische Wissenschaft: das bedeute für die lutherische Dogmatik nicht nur, daß sich an eine

¹⁾ Wir behaupten hier nicht, daß Polanus die analyt. Methode durchgeführt hätte, aber daß er sie auch als der intellektualistische Moralist, wenn er es war, hätte durchführen können.

theoretische Disziplin die Seligkeit des intellektualistisch gedachten Zieles anschließe, auch nicht nur, daß ihr eine Praxis folge, sondern sie sei praktisch um ihres ganzen Gegenstandes willen, weil alles Einzelne in der Theologie seine Beziehung auf den finis practicus habe und nichts nur eine nuda notitia bezwecke. Die theologische Praxis sei schließlich der Glaube selber, in dessen Eigenart als praktisch-religiöser Lebensfunktion der praktische Charakter der Theologie begründet sei (45 ff.). In der analytischen Methode habe die Orthodoxie mit Bewußtsein ihr Verständnis der Glaubenswissenschaft zum Ausdrucke gebracht (51).¹⁾

Entnehmen wir zunächst die etwas schillernden Termini „praktisch“, „Glaubenswissenschaft“ jedem Doppelsinne, um nicht moderne oder reformatorische Ideen ohne Grund einzutragen, so ergibt sich abgesehen von der bereits erledigten thomistischen Auffassung eine doppelte Möglichkeit: a) „praktisch“ ist die Theologie, weil ihr Objekt nur „praktisch“ erkannt werden kann, weil die Theologie als Erkenntnis ohne die Beteiligung emotionaler Funktionen des Menschen gar nicht vorhanden ist, weil also assensus und fiducia zusammenfallen. In diesem Sinne hat die Redeweise innerhalb der Orthodoxie, der Sphäre einer aristotelischen Glaubenserlegung, keine Stelle.²⁾ b) „Praktisch“ ist die Theologie, insofern eine theoretische Gotteserkenntnis erst in der praktischen Reaktion des Menschen zum Ziele kommt, mithin erst und nur soweit

¹⁾ Ganz wie Weber auch Heim S. 322 f. und H. Rendtorff S. 15 f. Zur Kritik vgl. auch Joh. Kunze Theol. Lit. Blatt 1910 Sp. 444 ff. (Anzeige von Weber II). Kunze schießt jedoch nach der anderen Seite ein wenig über das Ziel hinaus und versteht Weber teilweise nicht ganz richtig, wie mir scheint. Aber richtig sagt er: „Während die Bestimmung der Theologie als ‚praktischer Wissenschaft‘ doch nur besagt, daß in ihr alle Kenntnisse nur zu praktischem Zwecke, nämlich zur geistlichen Heilung des Sünders erworben, besessen und angewandt werden, so urteilt Verf. m. E. mit Unrecht, daß die Orthodoxie eben damit auch die Eigenart des Erkennens, auf das sich die Glaubenswissenschaft gründe, zur Geltung gebracht habe“ (S. Weber S. 69).

²⁾ Der besondere Sinn, den man in der Theologie Ritschls mit dem Begriff der Theologie als eines „praktischen“ Erkennens verbindet, kommt hier nicht in Betracht.

in der Theologie Platz und Berechtigung hat, als sie Praxis hervorzurufen vermag und hervorruft.¹⁾ Unterschiede entstehen innerhalb dieses Standpunktes freilich durch die Art, wie die Praxis bestimmt wird. Man kann die „Praxis“ völlig in dem Glauben aufgehen lassen, oder man kann die obedientia als zwar durch den Glauben bedingt und gar ihn umfassend neben die fides stellen. Hier liegt tatsächlich eine Differenz zwischen den Konfessionen vor. Das lebhafteste Interesse an der theologischen Moral²⁾ und, was wichtiger ist, an teleologischer Wertung des Ethos ist dem Calvinismus von Calvin an eingegraben. Weber findet diesen Unterschied fundamental, aber wohl nur, weil er jene erste Deutung des praktischen Charakters der Theologie für die Lutheraner hinzunimmt, m. E. ohne Recht.

Calov erklärt (I, S. 46 f., cf. 33. 53): jeder Teil in der Theologie ultimo dirigitur ad $\pi\rho\alpha\tilde{\iota}\nu$ atque ita respicit finem practicum, adeo ut nulla particula Theologiae sit mere speculativa, qua aestimantur ex ultimo fine, ob quem cognoscuntur. Die uns zum Heile geschehene Offenbarung Gottes zielt von selber auf die Praxis. Gott wird sub ratione practica, nicht theoretica in der Theologie betrachtet: Cognitio quidem habetur de Deo, at ea non speculativa est, sed practica, aequae ut cognitio de actibus humanis (33). Oder Calov erklärt gegen reformierte Vertreter des Mischcharakters der Theologie:³⁾ Nec vero Theologus acquiescit in illa cognitione nuda (v. gr. creationis

¹⁾ Hier ist die Praxis nicht schon ein integrierender Bestandteil der Gotteserkenntnis. Die religiöse Wahrheit ist geoffenbart gänzlich unabhängig von ihrer subjektiven Resonanz. — Freilich kann sich die Formel b der Formel a annähern in demselben Maße als in der Glaubenspsychologie betont wird, daß die notitia und der assensus auch als solche ohne die fiducia nicht vollendet werden. Die Orthodoxie hat mit diesem Problem gerungen. — Lehrreich zum historischen Vergleiche ist die Reflexion Bonaventuras über den intellectus practicus als Sitz der fides. Vgl. Heim S. 173.

²⁾ Vgl. Bohatec S. 281 f.

³⁾ Calov zitiert als Meinung der Reformati (52), quod alia (principia Th.) ad solam veritatis cognitionem comparata sint, v. gr. de Creatione, alia ad praxin. Die von mir berücksichtigten Dogmatiker haben diese These nicht vertreten. Vgl. vielmehr die aus Polanus und Heidegger zitierten Stellen.

et similibus), sed dirigit eam ad suum finem, cujus gratia etiam talia cognoscit, und gegen die reformierte Einteilung in credenda und agenda (53): fides ipsa non absolvitur sola cognitione, sed praxin infert, und schließlich: mysteria fidei patefunt, non ut in illorum nuda¹⁾ cognitione acquiescamus, sed ut vera et viva fide eadem apprehendamus.

Stehen diese Sätze, an die Weber (II, S. 46) seine weittragenden Thesen anschließt, in Gegensatz zu den Reformierten? Das Gros der reformierten Dogmatiker würde sie ohne weiteres unterschrieben haben. Die praxis fidei ist auf lutherischer Seite nichts Besonderes. Wir müßten alle oben zitierten Stellen aus Keckermann, Polanus und Heidegger wiederholen, um das zu beweisen und um zugleich die Differenz aufzuzeigen, die besteht: der soteriologische Heilsglaube ist bei den Calvinisten nicht alles, nicht die ganze Praxis.²⁾ Bei Heidegger steht das Deo credere neben anderen theozentrischen Akten — ein Erbe aus der Schule Calvins (vgl. Cat. Genev. Frage 7). Daß Duns ähnlich geredet hat und daß Polanus für das, was er unter praktischem Charakter der Theologie versteht, keinen besseren Kommentar anführen zu können glaubt als eine lange Stelle aus Duns (S. 46f.), ist nicht zu leugnen. Aber auch Calov zitiert Duns beifällig als Vertreter des praktischen Charakters der Theologie (I, S. 31), und es besteht kein Grund, ein „skotistisch-reformiertes“ Verständnis der religiösen Praxis weit von dem lutherischen abzurücken.³⁾ Ein so ausgesprochener Ethiker wie Amesius, den Weber (II, S. 40) wegen

¹⁾ Von Calov unterstrichen.

²⁾ Aber auch bei Calov Syst. I, S. 53 nicht.

³⁾ Duns sagt z. B. (bei Polanus a. a. O.): die prima veritas der Trinitätslehre schließt virtuell die Erkenntnis der rechten Art der Gottesliebe ein: es gilt alle drei Personen zu lieben. Lehrt die Theologie Gott als das höchste Gut, das letzte Ziel aller Dinge, so zeigt sie damit, Deum esse super omnia diligendum. Verkündet sie Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und allumfassende Providenz, so lehrt sie damit zugleich, eum esse timendum, illi esse fidendum et similia, quae omnia ad praxin spectant. — Duns ist nicht so fern von der lutherischen Orthodoxie wie Weber es darstellt. Freilich ist die zentrale Bedeutung der fides nicht erfaßt.

der Wertung der *fides* als *perfectio intellectualis* tadelt, verrät einen auffallend innerlichen Glaubensbegriff (vgl. auch Bohatec S. 281, Goeters S. 71 ff.). Glaube ist ihm (5, 8) *acquiescentia cordis in Deo tanquam in autore vitae vel salutis aeternae*. Augustinisch-altfranziskanische Ausdrücke wie *inhaerere Deo*, *inniti Deo*, *acquiescere in Deo tanquam in vita ac salute nostra omnisufficiente* finden sich. Besonders stark betont Amesius, dem Wittich (Th. pacifica S. 111) darin folgte, das Willensmoment im Glauben: *fides voluntatis actum designat*. Est enim *receptio boni sub ratione boni, et intima unio cum eodem*. Alle Dogmen erscheinen als Fundament der persönlichen *fides*. Geradezu stereotyp ist bei Amesius am Schlusse der Behandlung eines Dogmas die Frage nach der Bedeutung für den Glauben (10; 14f., 41, 42, 46 z. B. von Gottes *sufficientia* und *efficientia*: *hae duae sunt columnae fidei, consolationis fulcra, pietatis incitamenta* usw.). Der Metaphysik spricht Amesius jedes Daseinsrecht ab, weil sie eine theoretische Gotteserkenntnis bringen will und nicht auf den praktischen Zweck der rechten Gottesverehrung gerichtet ist: „*Diabolus est summus metaphysicus*“ (Goeters S. 64). Auch Amesius ist freilich ein Kind seiner Zeit. Seine Gewißheitslehre, die Voranstellung des Zutrauens in Gottes Wahrhaftigkeit vor alle Wertschätzung des Inhaltes der Offenbarung beweist das (223 ff.). Von einem „praktischen“ Erkennen im Sinne moderner Theologen weiß er, wo es sich um die Eigenart der Theologie handelt, nichts. Die Metaphysik lehnt er ab, nicht weil ihr Schlußverfahren beim Gottesbeweise nicht ausreichte, sondern weil es in die Theologie gehört! Das tiefe Verständnis des Glaubens an Gott, das A. verrät, hat mit der Frage nach der Eigenart des religiösen Erkennens nichts zu tun. Aber bieten wirklich die zeitgenössischen Lutheraner mehr? ¹⁾

¹⁾ Zum Glaubensbegriffe s. Alsted S. 1568, der Calov I, S. 52 nicht nachsteht in der energischen Betonung des affektiven Momentes im Glauben. „*Mihi applico*“. — Bohatec S. 281 weist noch hin auf Heidanus, Corp. theol. 1686: es handelt sich in der Theologie um einen *Deus foederatus*, qualiter illum *cognoscere nostra interest*. *Neque simpliciter ut Deum, sed ut Deum nostrum*. — Die Eigentümlichkeit des Amesius besteht darin, daß schon zwischen *notitia* und *assensus* der Willensakt eingeschoben wird:

Wir vermögen also weder die Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten so zu formulieren wie Weber, weil wir seiner Auffassung der lutherischen Position nicht folgen, noch scheint uns das Problem, das die methodische Entwicklung der reformierten Dogmatik aufgibt, gelöst. Der doktrinäre Zug der Zeit hat auch die lutherische Dogmatik ergriffen. Ein Blick auf die scholastische Predigtmethode und das Urteil, das berufene Beobachter über sie fällten, bestätigt das (s. W. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner, III, S. 1 ff.). Die analytische Methode bildete ein heilsames Gegengewicht. Aber die Eigenart religiösen Erkennens ist der lutherischen Dogmatik dadurch nicht bewußt geworden. Die analytische Methode hat mit ihr nichts zu tun, so hoch man sonst mit Recht ihren „methodischen Eigenwert“ betonen mag (Weber II, S. 65 ff., cf. auch R. H. Grützmacher, N. K. Z. XXIV, S. 519).

So kehrt das historische Problem wieder. Seine Lösung wird uns durch einen Rückblick auf Polanus nahe gelegt. Dort war wirklich der Ansatz zu analytischem Verfahren mit calvinistischer Modifizierung gegeben. Es hatte sich gezeigt, daß das analytische Verfahren keineswegs an die Überordnung der *salus* gebunden war, daß die *gloria Dei* das Ganze beherrschen konnte. Man darf also nicht einfach vermuten, die soteriologische Orientierung der analytischen Methode habe ihr Versagen auf reformiertem Boden bewirkt, denn die Methode kann auch anders angewandt werden. Allerdings mag die rein soteriologische Tendenz, die bei Keckermann herrscht, das echt-calvinistische Bewußtsein gegen die Methode stützig gemacht haben. Im Dienste der Seligkeit des Menschen steht bei Keckermann alles. Das war in der katechetischen Literatur nicht anstößig. Aber der Calvinismus in seiner genuinen Gestalt griff von jeher über die Seligkeitsfrage hinaus.¹⁾ Gottes *gloria* wird der Seligkeit neben- und vor-

affectio pia erga Deum, quae facit, ut maxime valeat apud nos ipsius testimonium.

¹⁾ Gaß I, S. 234 f. Doumergue IV, S. 34 f., vor allen Dingen die glänzenden Charakteristiken des Calvinismus durch Bavinck, aus denen

geordnet, und zwar nicht nur als bewußtes subjektives Ziel menschlichen Handelns, sondern als objektiver Zweck alles Weltgeschehens und der Menschheitsgeschichte. Daher liegt in der reformierten Doktrin leicht ein „objektiver“ Zug, der nicht als intellektualistisch, sondern als bezeichnender Ausdruck calvinistischer Frömmigkeit zu werten ist. Der Calvinist betet Gottes Herrlichkeit an, auch wo es nicht die Herrlichkeit der Gnade ist. Die religiöse Funktion greift über den Heilsglauben hinaus. Die Seligkeitsfrage ist nur eine Frage in der objektiven Beschreibung des Weltwaltens Gottes, an der für den Calvinisten religiöses Interesse hängt. Soteriologie und Theologie fallen nicht zusammen. Man braucht sich nur zu fragen, welche Rolle in dem Systeme Keckermanns die doppelte Prädestination spielt und wie sie in den Rahmen paßt, um zu begreifen, daß Keckermann allein blieb.¹⁾

Doumergue IV, S. 35 Auszüge gibt, und Tröltsch, Kultur der Gegenwart I, IV, sowie die Soziallehren der christlichen Kirchen 1912 S. 605 ff. Vgl. aber auch die Lutheraner bei Weber II, S. 69.

¹⁾ Diese These bestätigt sich durch die Wahrnehmung, daß in der soteriologischen Orientierung der Cat. Palat., auf die Keckermann zurückgeht, deutsch-lutherische Einflüsse vorliegen. Gooszen hat in dieser Beziehung recht, wenn er eine anthropologisch-soteriologische Richtung im reformierten Protestantismus von dem eigentlichen Calvinismus unterscheidet: Ausgangspunkt und Einteilung des Katechismus sind nicht calvinistisch. Cf. Lang S. CII f. Für die Grundeinteilung des Cat. hat Reu, Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evang. Kirche Deutschlands I, 1904 S. 201 ff. den Nachweis genuin-lutherischen Ursprungs geführt, so daß sich Calovs Urteil (Syst. II₁₂: quae distributio paulo convenientior videtur magisque nostrae accedit) glänzend bestätigt. Die Einteilung ist — schon in Ursinus' Cat. minor — der in Heidelberg 1558 nachgedruckten „Kurtzen ordenlichen Summa“ von 1547 (bei Reu I, S. 720—734 gedruckt) entlehnt; dort liegt die „charakteristische Dreiteilung“ vor und der Dekalog steht unter dem Gesichtspunkte der Dankbarkeit. S. zu der ganzen Frage auch Lang S. LXXXI f., der jedoch die Abhängigkeit nur sekundär würdigt zugunsten einer recht problematischen „inneren Notwendigkeit“, aus der die systematische Anordnung in der Cat. min. u. Palat. nach Aufgabe des in der Summa herrschenden foedus-Begriffes entstanden sein soll. — Auch für den Ausgangspunkt sind deutsch-lutherische, jedenfalls melanchthonische Einflüsse wahrscheinlich. Man wird sagen dürfen: die soteriologische Gestalt analytischen Verfahrens ist in ihren Ansätzen durch nicht-calvinische, vielleicht melanchthonische Eindrücke bestimmt. Wie aber man auch darüber urteile: jedenfalls ist jene Gestalt dem Lutherthum mehr kongenial als dem Calvinismus, dessen Tendenz sie nicht ganz ausdrückt.

Aber damit stehen wir nicht am Ende. Warum bildete man die Methode nicht so aus, daß Gottes gloria an der Spitze stand? An Polanus zeigte sich, daß das Trägheitsmoment der traditionalistischen Anordnung des Stoffes unter dem Titel *cognitio Dei* der analytischen Methode zähen Widerstand bot. Auf reformiertem Boden hatte eben die historische Folge der loci mehr Kraft, als nur diejenige, die aus der Tradition erwächst. Diese Anordnung erwies sich als kongenial für den bewußten Calvinismus. Sie bot die Möglichkeit des Ausbaues zur synthetischen Methode, des Einbaues der Dekreten- und Prädestinationslehre vor der historischen Linie. Daran aber hing das bezeichnende Interesse des Calvinismus (s. auch Gaß I, S. 129, 390f.). Der Gottesgedanke beherrscht wie die Frömmigkeit so das System. Entschlossener Determinismus und Prädestinarianismus sträubt sich gegen die Umlagerung des dogmatischen Stoffes, die die analytische Methode erfordert. Die analytischen Arabesken bei Polanus fanden daher wenig Freunde. Jedenfalls hinderten sie nicht, daß man den dogmatischen Stoff in synthetischer Entfaltung des Gottesgedankens straff, streng und imponierend geschlossen gruppierte. Es wird bei A. Schweizers These¹⁾ bleiben müssen, trotz Schneckenburger und Doumergue: „die reformierte Dogmatik hat sich, wesentlich spekulativ, die deduzierende Methode

¹⁾ I, S. 94 zeigt sich Schweizers Meinung besonders gut in der Kritik Schleiermachers, dessen anthropologischer Ausgangspunkt, dessen Weg von der Geschichte zu der Idealwelt (*decreta*) statt des umgekehrten lutherisch sei. — Bohatec S. 298f. lehnt die Verbindung der synthetischen Methode mit dem Prädestinationsgedanken ab. Die Prädestinationslehre, so meint er gegen Stange, sei nicht als Folgerung aus dem Gottesgedanken anzusehen. Aber B.'s Beweise sind brüchig. Das Herrschendwerden des *Infralapsarismus* in der reformierten Theologie beweist nur, daß man die Antinomie, die in Gottes Verhältnis zur Sünde lag, nicht mehr ertrug und darum der einen Seite etwas abbrach. Und die Verwendung der Prädestinationslehre im Dienste des Trostes der Heilsgewißheit schließt keineswegs aus, daß die Prädestinationslehre nicht nur eine aposteriorische Projektion der Heilsgewißheit in die transzendente Sphäre darstellt. Sie entsteht aus der theozentrischen Erklärung der Empirie, wie sie der Gottesgedanke fordert. Daher bringen die meisten Dogmatiker sie in der Dekretenlehre. — Zu allem s. Schweizer I, S. 47. Stange, Theol. Aufsätze 1905, S. 38.

angebildet, welche von der Idee Gottes ausgehend zu seinen idealen Tätigkeiten, endlich zu deren realer Ausführung fort-schreitet.“ „Die synthetische, deduzierende Methode ist dem reformierten Gottesbegriff besonders eigen und notwendig“ (I, S. 96, 98, 101). Zugleich wird hier klar, welches Wahrheitsmoment in Webers These liegt und daß Heppes Satz (I, S. 201), die eigentliche Scholastik habe ihren geeignetsten Stoff in dem Prädestinarianismus gefunden, nicht ganz des Grundes entbehrt. Die reformierte Dogmatik hat ein starkes subjektiv-religiöses Interesse daran, daß die Theologie „objektiv“ sei und nicht anthropozentrisch-soteriologisch sich verengere. Es ist möglich, daß die Paulusstelle Römer 8²⁸⁻³⁰, die *aurea salutis catena*¹⁾ (Alsted, 1618, S. 55) in ihrem kongenialen Prädestinarianismus auf die Gestaltung der Methode mit einwirkte: Alsted rühmt den Fortschritt von Gott zu den *actiones aeternae* und ihrer irdischen Widerspiegelung (s. Enzykl. S. 86, 1583 ff.), den *actiones temporariae*. Dementsprechend handelt nach Alsted die Theologie von Gott und seinen Aktionen, *quatenus illae ad gloriam Dei et salutem hominis ordinantur*. Dieses ist die *recta partitio*, nam *a prima causa incipit et ab aeternis ejus actionibus per temporarias creationis et liberationis actiones ad aeternam actionem glorificationis procedit*.²⁾ Man hört aus diesen Worten ebensosehr das Charakteristische des synthetischen Aufbaus wie des Calvinismus heraus. Beide suchen einander.³⁾

1) Cf. H. Rennecker, *aurea salutis catena*. Lichae 1597.

2) Th. schol. S. 55.

3) Vorgänger in der bewußten Einführung der synthetischen Methode im Sinne Zabarellas hatte Alsted nicht. Die Männer, auf die er (1618 praef.) zurückweist, Sadeel, Zanchius, Danaeus, Iunius haben z. T. keine synthetische, sondern die „scholastische“ Methode bei polemischen Disputationen (Bohatec S. 292 ff.). Iunius (S. 102 ff.) teilt das Ganze der Theologie in die 2 *loci de Deo* und *de rebus ad Deum ordinatis* ein, doch sind die beiden *loci* nicht in der Weise „synthetisch“ verbunden, daß der zweite alles unter den Gesichtspunkt des Handelns Gottes stellte („aut Deus agit in illis, aut illae agunt secundum Deum“). Dagegen ist (cf. Bohatec S. 292 ff.) als direkter Vorgänger Alsteds Matthias Martinus, *Methodus ss. theologiae* (Heppes I, S. 185 ff.) zu nennen. Er handelt 1. von Gott *ut prima omnium causa efficiente et fine*, 2. von den Dekreten: Providenz und Prädestination, 3. von der Ausführung der Providenz, 4. der Prädestination zum Heil und Verderben der angeli. Auch in der Foeduslehre hat er A. beeinflusst.

Ist das klar erkannt, dann kann man gern zugestehen, daß wenigstens bei Alsted und einigen Späteren wie etwa Leydecker 1689 das Interesse an der Schulmäßigkeit und „Wissenschaftlichkeit“ auf die Methode mitbestimmend gewirkt hat. Einige Sätze in Alsteds *Methodus th.* 1611 und die praefatio zu der scholastischen Theologie von 1618, woselbst er mehrere Methoden als *popularis* ablehnt, mögen das wahrscheinlich machen, wenngleich als der wahre Grund für die Wahl der Methode auch bei Alsted (1618 praef.) die Wissenschaftslehre Zabarellas erscheint. Gewiß spielte die peripatetische Scheidung zwischen akroamatischem und populärem Vortrage der Erkenntnisse¹⁾ damals noch eine große Rolle, aber wie sie sich keineswegs mit der Unterscheidung theoretischer und praktischer Wissenschaften deckt, so auch nicht im geringsten mit der Differenzierung synthetischen und analytischen Vorgehens. Vielmehr kreuzen sich die Einteilungen. Auch die analytische Methode kann schulmäßige oder populäre Behandlung des Stoffes umschließen. Wie immer „wissenschaftliche“ Tendenzen eine „Wissenschaftlichkeit“ der Methode gefordert haben mögen, m. E. darf man sich nicht mit Bohatec²⁾ bei dieser Erklärung des Tatbestandes beruhigen.

¹⁾ Keckermann *Tractat. S.* 123. Maccovius, *Thes. S.* 2, 3. Alsted, *Theol. schol. praef. 1.* Enzykl. *S.* 441, 46 („scholastisch“ und „akroamatisch“ synonym). Für Aristoteles s. Vorländer, *Geschichte der Philos. I.*, *S.* 120. Zu allem Tröltzsch *S.* 47. Die beginnende Unterscheidung zwischen Glaube (*fides catholica*) und Theologie (*scientia theologica*) gehört hierher: Pareus und Maccovius unterschieden die Glaubensartikel in *Catholici* und *Theologici*. — Alsted scheint freilich (Enzykl. *S.* 64) hinsichtlich der Theologie als die „wissenschaftliche“ Methode die synthetische, als populäre die *methodus prudentiae*, also die „analytische“ angesehen zu haben. Daher erklärt sich dann seine „analytische“ Behandlung der Katechetik. — Vgl. Leydecker, *Veritas evangelica* 1689 I, *S.* 38 (cf. Bohatec *S.* 285).

²⁾ Bohatec verwirrt seine sonst sehr verdienstvollen Ausführungen dadurch, daß er die Begriffe synthetisch und analytisch bei den Wolffianern (Wytenbach, Stapfer) nicht genügend von ihrer Bedeutung in der aristotelischen Wissenschaftslehre differenziert, ebensowenig den Sinn der „analytischen“ Methode der Cartesianer Clauberg und Wittich. Jene späteren Namen haben wenigstens, was die synthetische Methode anlangt, den Sinn demonstrativer Methoden, nicht nur deskriptiver Ordnungsprinzipien wie bei ihrer theologischen Verwertung im Zeitalter Zabarellas. Die Termini „analytisch“ und „synthetisch“ sind in der Geschichte der Dogmatik mit

Die Tatsache, daß auch die Vertreter des praktischen Charakters der Theologie stillschweigend an der analytischen Methode vorübergehen, legt unsere in der Nachfolge A. Schweizers gewonnene Erklärung nahe. Es handelt sich schließlich darum zu erklären, warum die reformierte Dogmatik die analytische Methode als nicht *juxta rerum naturam* (und daher nicht wissenschaftlich, s. Alsted, Enzykl. S. 441) empfand.

Weil die synthetische Methode einem Grundzuge des Calvinismus, zu dem freilich die soteriologische Linie seit Calvin in lebensvoller Spannung stand, entspricht, können wir in dem Mißerfolge der analytischen Methode keinen großen Schaden sehen. Allerdings lag in der Anwendung der soteriologisch-analytischen Methode, wie Keckermann zeigt,¹⁾ die Tendenz zu einer Reduktion des theologischen Stoffes unter dem Gesichtspunkte der Heilsfrage, und darin war ein wertvolles Gegengewicht gegen die Scholastik gegeben. Aber Alsteds Beispiel zeigt, daß mit der synthetischen Methode keineswegs, wie man etwa unter dem Eindrucke der im Grunde synthetischen Scholastik des Polanus denken könnte, die ganze Last altscholastischer Spekulation, Naturphilosophie und soteriologisch wie theozentrisch gleichgültiger Stoffe wieder einzuziehen brauchte. Polanus steht mit seinem wunderlichen Grundsatz — der doch gerade auf calvinistischem Boden verständlich ist —, daß die Theologie so weit greife wie der Schriftinhalt (412) und deshalb schließlich so ziemlich alle Wissenschaften unter sich begreife (416), allein.

ähnlicher Vorsicht zu behandeln wie in der Geschichte der Homiletik. Es handelt sich bei den Cartesianern nicht um eine „eigentümliche Färbung“ (Bohatec S. 287), sondern um etwas ganz anderes. Daher beweisen Bohatecs Anführungen aus späteren Theologen für den Nachweis der These, man habe die synthetische Methode um ihrer Wissenschaftlichkeit willen gewählt, wenig.

¹⁾ Syst. theol. S. 153, cf. 120 (betr. Teufel- und Engellehre) und das Zeugnis seines Druckers Syst. theol. S. 66, der gerade in der Reduktion des Stoffes das an K. im Gegensatz zu den meisten Theologen Bedeutsame sieht.

III. Die Methodus particularis.

Damit sind unsere Untersuchungen über den Einfluß der Schulphilosophie auf die methodus generalis zum Ende gelangt. Die Einzelausführung wird durch die methodus particularis bestimmt. Auch hier garantiert erst die Logik die Wissenschaftlichkeit des theologischen Systems (Keckermann, praec. Philos. S. 87), und auf diesen Punkt bezogen sich die Äußerungen Melanchthons über die Notwendigkeit der Dialektik für die Theologie, die bei den Gelehrten um 1600 fortlebten (Keckermann, op. I, S. 165 f.), in der Regel (vgl. Herrlinger S. 396, Tröltzsch S. 78). Man füllte die Logiken gern mit theologischen Beispielen. Im einzelnen hielt man sich ¹⁾ an die Unterscheidung zwischen der Behandlung von Begriffen (thema simplex) oder Begriffsfragen und Sätzen oder Urteilsfragen (thema conjunctum, problema seu status controversiae). Erstere verläuft in einer von Alsted noch kunstvoller als bei Keckermann ausgebauten Methode, die sich durch Anwendung der termini simplices bzw. der Topik des ersten Teiles der Logik auf einen Begriff bildet. ²⁾ Sie hat die Dogmatik fast

¹⁾ Keckermann, Logik 1611 S. 595 ff. Alsted, Enzykl. S. 456 ff.

²⁾ Keckerm. Syst. log. comp. S. 140 ff. Bei K. hat die Methode 9 Stufen: Wortbehandlung, Aufsuchen des genus in der Kategorientafel, Aufsuchen der causae respectu essentiae (Materie und Form) und existentiae (efficiens und finis cf. Syst. log. comp. 1609 S. 28 ff.), in einer für Substanzen und Akzidenzen modifizierten Gestalt, darauf die integra definitio, die Akzidentien, Effekte, eventuell species, sodann verwandte (cognata), verschiedene (diversa) und gegensätzliche (opposita) Begriffe. Natürlich gab es auch Verkürzungen.

durchweg bestimmt und ihr den schweren Schritt, die Zerreißung des Zusammengehörigen und die Stereotypie des Verfahrens mitgegeben. Alles Individuelle an den einzelnen Materien tritt zurück. Das ganze Gebiet wird in genau vorgeschriebene Felder gleichmäßig verkoppelt. Alsted,¹⁾ der Vertreter der methodus scholastica führt das Kausalschema in breitester Form überall durch. Polanus steht nicht hinter ihm zurück: ein Accidens wie fides salvifica wird nach den partes (notitia, assensus, fiducia), den causae (efficiens: Deus; antecedens interna: ewige Erwählung und vocatio; impellens externa: meritum Christi; organica: verbum Dei; συνεργούντες: ministri Dei) abgehandelt; es folgen materia, essentialis forma, finis, effectus, subjecta (die homines vocati), adjuncta und dissidentanea. Man weiß nicht, ob man an diesem typischen Beispiele die Verzettlung des Einheitlichen oder die Wiederholung aus anderen Kapiteln mehr beklagen soll. Daß die Anfänge dieser Methode bei Melanchthon vorliegen²⁾ und im 16. Jahrhundert keineswegs latent geblieben sind,³⁾ ist oft hervorgehoben. Wichtiger ist die Beobachtung, mit welchem Mißtrauen man vielfach den Einzug der „scholastischen“ Logik in die heilige Theologie betrachtete. Daß Maccovius darunter zu leiden hatte, ist begreiflich; aber auch sein durchaus antischolastisch gestimmter Fakultätskollege Amesius fürchtete Kritiker, die an seiner Medulla die Bemühung um Methode und logische Form als curiosa und molesta aussetzen würden.⁴⁾

¹⁾ Theol. schol. didact.: Schöpfungslehre, vocatio (S. 696 ff.), Sakramente (770 ff.); Tugend in der Ethik c. III—V. — Vgl. Wendelin bei der Schriftlehre, Providenz u. d. (S. 218 ff., 248 ff., 476 u. d.). — Vgl. auch Keckermanns praec. Philos.: Begriff Philosophie u. a.

²⁾ Heppel I, S. 75. Tröltzsch S. 49, 83, 92. Herrlinger S. 398.

³⁾ Vgl. z. B. Joh. Wigand, Argumenta de necessitate bonorum operum 1555. Oder Aretius, vor allen Fr. Junius.

⁴⁾ Amesius hielt, so sehr er sich von Maccovius schied, dessen scholastische Methode gegenüber den Remonstranten für zweckdienlich. Vgl. seine eigene Disputatio de fidei divinae veritate (hinter der Medulla). — Man weiß, wie Maccovius von der Dortrechter Synode getadelt wurde (Gaß I, S. 441; Gieseler III, S. 415f.): Peccasse eum, quod scholasticum docendi modum conetur in Belgicis academiis introducere. Monendum eum esse, ut cum spiritu s. loquatur, non cum Bellarmino et Suaresio etc. Er wende oft verba philosophica, metaphysica et scholastica an. Gieselers

Freilich mag bei solchen Bedenken mehr an die Methode eines *thema conjunctum*, also an das ganze scholastische Disputations- und Kontroversverfahren, die Lust, den Gegner mit Syllogismen aufzuspießen, und das Überwuchern der Antithesen über die schlichte Position, die ewige Fechterstellung dieser Theologen gedacht sein. Bei Keckermann, von dem sich Alsted außer in der Terminologie nicht wesentlich unterscheidet (a. a. O. S. 456 f.), vollzieht sich die vollständige Problemmethode in 8 Stufen. Das Ganze stellt ein erweitertes, besonders durch die Schulregeln des mathematischen Beweises ausgebautes Schlußverfahren dar. Die Theologie bestand aus einem Komplex von Problemen. Man begreift, welche Bedeutung daher die Kontroversmethodik der Logiker gewann. Wenn uns ein so sympathisches Buch wie das System Wendelins beim Studium ermüdet oder die Arbeit des Polanus bald zuwider wird, dann liegt das an der seichten Breite der Kontroversen, die jeden Eindruck eines Fortschrittes der Darstellung lähmt. Bei Polanus wirkt der Anblick peinlicher Unbeholfenheit gegenüber dem katholischen Gegner in der Schriftlehre um so weniger erfreulich, als das Gewebe einer stets selbstsicheren Syllogistik ihn zu verdecken und das Mittel der Distinktion die offenbarsten Widersprüche abzuleugnen sucht. Auch diese „*methodica tractatio*“ liegt in Ansätzen bereits in Melanchthons Rhetorik vor.¹⁾ Die Streitliteratur der innerprotestantischen Wirren

irriges Meinung, daß diese scholastische Art erst seit der jesuitischen Polemik, speziell seit dem Regensburger Tage 1601, hervortrete, darf seit Tröltzsch' und Webers (I, S. 7 ff.) Nachweisen nicht mehr nachgesprochen werden. — Für Amesius s. *Medulla, praemunitio brevis*. Außerdem vgl. Gaß I, S. 132, der bei Aretius, Sadeel, Zanchius schon logischen Formalismus findet. Dazu für Sohnius Weber II, S. 5. Maccovius S. 6: *De logica multi dubitant, an ejus usus possit esse in Theologia*, unter Hinweis auf die Glaubensmysterien. — Auch Keckermann steht in Defensive.

¹⁾ Herrlinger S. 398. Zum Ganzen s. Keckermann, *Syst. log. compend.* S. 145. Tröltzsch S. 52. Nach der Aufstellung des Problems spricht der Disputator seine positive oder negative These aus. Es folgt Begrenzung, Definition, Distinktion der Begriffe, darauf der Beweis. Ganz entsprechend schließt sich Aufstellung, Begriffsbehandlung und Auflösung der gegnerischen These an, worauf am Schlusse die These wiederholt und *porismata*, Folgesätze beigelegt werden. Keckermann bietet auch ein kürzeres Schema.

pflegte sie, wie Wigands Argumenta beweisen. Die syllogistische Exaktheit der jesuitischen Polemik mag die Methode vollends gefördert haben. Unter den Zeitgenossen verhehlte Crocius die Abneigung des biblizistischen Humanisten gegen die scholastische Belastung der Kontroversen nicht.¹⁾ Ein späteres Zeitalter sah in aller dieser „Methode“, deren sich jene Theologen gern schon in den Titeln ihrer Bücher rühmten, einen im Interesse der theologischen Materie bedauerlichen Rückfall von der Einfachheit des XVI. Jahrhunderts in die Finsternisse der alten Scholastik (J. Chr. Beckius, *fundamenta theologiae*, Basel 1757, Proleg. S. 13; s. Schweizer I, S. 102).

Mit alledem ist der Einfluß der Instrumentaldisziplinen nicht erschöpft. Allerdings die spezielle Methode des Vortrags einer Wissenschaft, der Wechsel zwischen *praecepta* (Lehrsätzen, bestehend aus Definitionen, Divisionen und *canones*) und Kommentaren, die Anordnung des theologischen Schriftbeweises im Verhältnis zu rationalen Erwägungen und patristischen Zitaten, das alles fand keinen Platz in der Logik. Die Logik hatte zwar die bemerkenswerte Entwicklung zur Methodologie hin vollzogen, aber die Methodologie blieb allgemein. Was wir an Bestimmungen jener Art finden, lesen wir entweder in den *Praecognita* der einzelnen Disziplinen²⁾ oder, wie bei Alsted, in einer besonderen Didaktik. Aber für den ersten grundlegenden Teil der Theologie, die Schriftbehandlung, auf der die systematische Theologie erst aufbaute, lieferte die Logik eine Reihe durch Beispiele er-

Die Argumente entlehnt man, wie Alsted besonders zeigt, aus den *loci inventionis*, speziell dem Kausalschema, so daß dieses auch die Disputationen ordnen hilft. — Der Ramist Wendelin, der getreue Schüler der *Theologia Methodica* des Bartholomäus Pitiscus, beweist, daß dieses Verfahren über die Schulgrenzen hinausging. Er erklärt in seiner *praef. ad lectorem* aus drücklich, welchen Wert er auf die Logik lege. An den besten älteren Werken setzt er aus *neglectum artis Logicae in proponendis et dissolvendis τῶν ἀντιδίων sophismatibus*.

¹⁾ S. 21.

²⁾ Keckerm. op. I, S. 52. Cf. *Syst. theol.* S. 65/66. Weber I, S. 84. K. behandelt alle Disziplinen, die wir nur in gedruckten Kollegheften besitzen, nach dem gleichen didaktischen Schema. Vgl. Krauß, *Homiletik* 1883. S. 92.

läuterter Regeln.¹⁾ In der Praxis kamen auch Grammatik und Rhetorik (s. Amesius S. 159) in Betracht. Alles das bezieht sich auf die gelehrten Kommentare ebensogut wie auf die Vorbereitung zur Predigt (a. a. O.). Auf lutherischem Gebiete bricht diese Methode auch in die Predigt selber ein. In der deutsch-reformierten Predigt, die weniger erforscht ist, wird es wenig anders gewesen sein.

¹⁾ Es gehört das zum *usus analyticus* der Philosophie für die Theologie. Crocius S. 20. Vgl. Amesius S. 159. Keckerm., Tract. S. 57. Progymnasm. *usus logici* S. 153—167. De resolutione thematis. Auch hier Einteilung in *thema simplex* und *conjunctum*. Hier handelt es sich um Analyse, nicht um *genesis*, synthetische Behandlung.

IV. Der Einfluss der Realphilosophie auf die Dogmatik.

Damit ist der Einfluß der Instrumentaldisziplinen auf die Theologie beschrieben. Denn was Keckermann in unserer Darstellung noch vermissen würde, ein Eingehen auf die *conclusiones mixtae*, die halb philosophischen, halb theologischen Syllogismen, gehört nur unter formalen Gesichtspunkten in den beendigten Abschnitt. Inhaltlich angesehen stellen diese Konklusionen einen maßgebenden Teil des realphilosophischen Einflusses auf die Dogmatik dar. Das Gebiet, das wir damit betreten, weckt in ganz anderer Weise als alles Bisherige die Frage, ob die Theologie in ihrem christlichen, biblischen Charakter durch den Dienst der Philosophie nicht alteriert ist. Unter der Hülle einer wesensfremden Methode kann das Herz der Theologie noch unangegriffen schlagen. Wenn aber unter dem Titel der „Erklärung“ realphilosophische Bestandteile als Fremdstoffe in das Blut eindringen, dann scheint das Leben der Theologie als reformatorisch-christlicher ernstlich gefährdet.

Die Realphilosophie dient der Theologie in beiden Hauptteilen ¹⁾ ihrer Arbeit, bei der Schriftbehandlung wie in der systematischen Theologie. Die Schrift, das Prinzip aller theologischen Aufstellungen und Schlüsse, bietet eine Fülle von Begriffen wie τὸ ὄν (existentia), bonum, die nur mit Hilfe der Philosophie, hier speziell der Metaphysik, zu erklären sind. Im Pentateuch bei den Wanderungen der Patriarchen

¹⁾ Keckermann, praec. Philos. S. 88.

und des Volkes Israel harren der Physik und Geographie Aufgaben, während die praktische Philosophie sich mit den Namen der Tugenden, mit dem ökonomischen und politischen Stoffe zu befassen hat. Im Neuen Testamente fällt die Behandlung von Christi *conceptio, nativitas, partus Mariae virginis* usw., viele Gleichnisse, die Schwere der Leiden Christi, die Reisen der Apostel den betreffenden philosophischen Disziplinen zu.¹⁾

Erkennt man bereits in solcher Übersicht, daß wirklich ernsthaft und mehr als harmlos nur Metaphysik, Physik einschließlich Psychologie und die Ethik in ihren Bemühungen in Betracht kommen, so ergibt sich das vollends bei einem Blicke auf die Leistung der Philosophie für das eigentliche theologische System, in der sich das ganze Verhältnis der untersten und obersten Fakultät konzentriert (Tröltzsch S. 10). Aus Tröltzsch' auch für uns vorbildlicher Darstellung Joh. Gerhards wird klar, wie durchaus parallel an diesem Punkte wie in der ganzen philosophischen Scholastik die Entwicklung in den Schwesterkonfessionen sich vollzieht. Begriffsbehandlung ist hier wie dort die Aufgabe der Philosophie. Die Philosophie, so erklärt Keckermann, führt die Begriffe des höchsten Gutes und der *fruitio Dei* näher aus. Ohne sie kommt die Anthropologie, z. B. die Lehre vom *liberum arbitrium*, nicht zustande. Von Gottes Wesen, Existenz usf. gilt — und das ist der wichtigste Punkt —: *nemo unquam accurate explicabit sine Metaphysica*. Die christologische Theorie der Idiomenkommunikation muß in philosophischen Explikationen des Person-, Natur- und Eigenschaftsbegriffes verlaufen. Von Gottes Gesetz wird unter Mitwirkung der philosophischen

¹⁾ Vgl. Crocius S. 20. Zur Ethik, Physik, Mathematik, Metaphysik s. Heidegger S. 12.

Die Darstellung, die Bohatec (Die cartesianische Scholastik I, 1912, S. 25 f.) von dem Vernunftgebrauche in der ref. Dogmatik gibt, wird m. E. in mehrfacher Beziehung dem Sachverhalte nicht gerecht. Der Satz (26): „man war nämlich mit der rein formalen Verwendung der Vernunft in der Theologie nicht mehr zufrieden“ usw. erweckt falsche Vorstellungen hinsichtlich des Vernunftgebrauches in der früheren Periode wie in der späteren Zeit. Daher legt B. auch dem Satze der Cartesianer, daß Philosophie und Theologie zu trennen seien, zu große Bedeutung bei.

Ethik gehandelt. Alles in allem: die Philosophie hat eine Reihe von Termini der Schrift und der Theologie, die gleichzeitig dem Gebiete des natürlichen Erkennens angehören, zu bearbeiten¹⁾ — das war ihre Hauptaufgabe schon bei Melancthon, der auch hier der große Lehrmeister der altprotestantischen Orthodoxie wurde.²⁾

In welchem Maße die Realerklärung der Termini Himmel, Erde, Mensch usw. das Weltbild der aristotelischen Philosophie in der Theologie konservierte, das hat Tröltzsch S. 41—44 für Joh. Gerhards loci gezeigt. Unter den reformierten Theologen ist Polanus besonders geeignet, als Beispiel für den Einbruch aristotelischer Physiologie und Physik in die Dogmatik genannt zu werden. Erst der Cartesianismus, der das herkömmliche Weltbild zu zerschlagen begann, brachte den theologischen Zeitgenossen zum Bewußtsein, wie tief sich die mittelalterliche Kosmologie in alle theologischen Vorstellungen eingenistet hatte. Daher glaubten viele für den Glauben zu kämpfen, wenn sie für den Aristotelismus fochten. Von größter Bedeutung wurde die peripatetische Theorie der Seelenvermögen für den Glaubensbegriff: auch dies ist ein Beispiel für den *usus organicus* der Philosophie. Von Melancthon an zerfiel die *fides*, die bei Luther als ein jenseits der Differenzierung in Intellekt und Wille entspringender Akt beschrieben war, wieder wie in der aristotelischen Hochscholastik in ein intellektuelles und ein willensmäßiges Moment.³⁾ Damit war die Unterscheidung zwischen Lehre und Aneignung derselben, an der auch die analytische Methode

¹⁾ Die Bedeutung der Metaphysik in diesen Dingen behandelt Keckermann op. I, S. 62, 2013 (in dem metaphys. Kompendium). Auf der Gotteslehre liegt aller Nachdruck. Bei Heidegger, der in seinem lehrreichen Abschnitte über den *usus rationis* in *Theologia* (I, S. 11 ff.) die Bedeutung jeder einzelnen Disziplin hinsichtlich des *usus organicus* bei Dingen, quae a sola puraque revelatione dependent, behandelt, kommt bei Erwähnung der Metaphysik eine gewisse Vorsicht zutage: man soll den *usus salutaris* vom *pervagatus abusus* scheiden. Das paßt zu H.s im Verhältnis zu Keckermann hörbar schärfer accentuierten Urteil über den „heidnischen“ Aristotelismus der Scholastik. S. 18 f. Vgl. Stud. Krit. 1850 S. 301.

²⁾ Tröltzsch S. 79. Für Joh. Gerhard s. *Methodus* S. 90 ff.

³⁾ K. Heim S. 266 f., vgl. 173 ff., 251 f.

nicht vorüberführte, von selbst gegeben. Erkenntnis und Affekt stehen, wie die Seelenvermögen bei Aristoteles, nebeneinander. Unter diesem Einflusse steht Ursinus¹⁾ so gut wie Keckermann,²⁾ Alsted trotz seiner augustinisch-skotistischen Versuche, die starre Geschiedenheit der Seelenvermögen zu überwinden,³⁾ wie Amesius und Wittich mit ihrem „Voluntarismus“, ebenso Heidegger.

Von ähnlicher Wichtigkeit ist der Einfluß der Metaphysik auf die Gotteslehre. Wir finden ihn entweder in der Metaphysik bzw. Pneumatik der Theologen oder in ihrem theologischen Systeme selbst in der Lehre von Gottes Essenz und Eigenschaften, diesem Lehrstück, dessen scholastischen, der lebendigen Frömmigkeit fernen Charakter besonders J. A. Dorner und A. Ritschl, freilich nicht ohne Einseitigkeit, aufgedeckt haben. An dieser Stelle, nicht in den Ausführungen über Vernunft und Offenbarung im eigentlichen Sinne ist die Gotteslehre zu behandeln. Dabei greifen wir zuerst als Beispiele die metaphysischen Theologien Keckermanns und Alsteds heraus, um dann nach der Herkunft ihrer Aufstellungen zu fragen.⁴⁾

¹⁾ Op. I, S. 105 ff.

²⁾ Op. I, S. 45 und die Psychologie I, S. 1587 ff., 1624.

³⁾ Enzykl. S. 59. Alsted weist dort die *fides supernaturalis*, auch die *salvifica*, dem Intellekte zu und zerlegt sie in die *cognitio promissionum Dei in Christo* und den *assensus firmus*, *quo quis firmiter credit, has promissiones ad se pertinere*. Man darf jedoch darin nicht einen einseitigen Intellektualismus vermuten. Vielmehr schließt A. die *fiducia*, *quâ animus, posito terrore, in Dei amore conquiescit* d. h. den Willensakt als *fructus et effectus inseparabilis* an die *fides* an: wie die Wärme folgt sie dem Feuer. Nur das Interesse an einer logisch korrekten Definition veranlaßt ihn, die *fiducia* abzutrennen: eine und dieselbe Qualität kann nicht in mehreren Subjekten sein, kann nicht zugleich zwei Seelenvermögen angehören. — Ähnlich Fr. Gomarus *loci comm.* S. 425. Und Amesius verlegt (S. 9) die *fides* aus den gleichen logischen Erwägungen in die *voluntas*. — Das gleiche Problem erwog Bonaventura (Heim S. 174), aber es ist bezeichnend für die ältere Franziskanerschule, in der augustinische, antiaristotelische Regungen lebten, daß B. die Schwierigkeit durch Annahme eines Indifferenzpunktes zwischen Erkennen und Willen überwand. Er ist in dieser Hinsicht reformatorischer als die Altprotestanten.

⁴⁾ Tröltzsch hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß die Sätze von

Schon die Gotteslehre Keckermanns in seinem theologischen Systeme zeigt einen auffallend zwiespältigen Charakter, ein Schwanken zwischen empiristischem und zwischen neuplatonischem Aristotelismus, ja zwischen fast terministischen und ontologistischen Gedanken. Alles Interesse Keckermanns hängt — das erkennt man sofort — an der kosmologisch-teleologischen Gotteserkenntnis aus der Welt- und Naturbetrachtung. Hierin sieht er die inhaltliche Leistung der Philosophie als *cognitio Dei naturalis* (*praec. Philos.* S. 187, op. I, S. 32). Daher stellt er unter den drei berühmten natürlichen Wegen der Gotteserkenntnis die *via causationis ex effectis sive creaturis* am Höchsten.¹⁾ Demgegenüber haben seine metaphysischen Ausführungen, in denen wir zwei Reihen unterscheiden, sekundären Wert. 1. Eine Definition Gottes gibt es nicht, da ein *genus definitionis legitimum* für das *primum ens et primum intelligibile* fehlt. Gott ist mit Damascenus *ὑπερουσίος*, supersubstantia zu nennen, ja K. stimmt Damascenus darin zu, daß *τὸ θεῖον* sit *ἀκατάληπτον πάντως καὶ ἀνώνυμον*.²⁾

2. Auf der anderen Seite verrät Keckermann den deutlichsten Ontologismus. Essenz und Existenz fallen in Gott zusammen im Unterschiede von den Kreaturen, *esse* und *agere* sind bei Gott identisch, ebenso Abstraktum und Konkretum.³⁾

Gottes Wesen und Eigenschaften in der altprotestantischen Theologie nicht den eigentlichen Sitz der „natürlichen“ Gotteserkenntnis und Theologie darstellen (S. 101 ff.), sondern als gelehrte Erbstücke gerade in ihrem metaphysischen, durch die jesuitische Ontologie bestimmten Charakter wesentlich nur für den „organischen Gebrauch“ in Betracht kommen. daß die Metaphysik im ganzen nur die Aufgabe der Begriffs- und Worterklärung hat, jedoch nicht ohne in der Eigenschaftslehre von der Deskription zur Demonstration weiterzuführen. Tröltsch' Anregung folgen wir, wenn wir die metaphysische Gotteslehre im Unterschiede von ihm auch wirklich unter dem Titel des *usus organicus* behandeln (cf. Tröltsch S. 10).

¹⁾ Syst. th. S. 70. Praec. Phil. S. 79 ff. = op. I, 32. I, 47 über die Schlüsse auf Gott aus den Eigenschaften der *Entia subordinata*. Es ist nicht ganz klar, ob hier an aposteriorische Schlüsse oder an apriorische Sätze aus dem Begriffe des Seins gedacht ist.

²⁾ Syst. th. S. 69 ff. Cf. Alsted Enzykl. S. 425. Th. schol. S. 56 f.

³⁾ Syst. th. S. 83. op. I₂₀₁₅. In Deo essentia et ens non differunt, sive Deus et Dei esse sunt idem.

Die Trinitätslehre Keckermanns ist ein Beweis für einen allerdings schon aposteriorisch infizierten Ontologismus, der die göttlichen Personunterschiede aus Reflexionen über die möglichen Distinktionen zwischen den entia und ihren modi zu gewinnen sucht, Gott also einem allgemeinen Seinsbegriffe unterordnet.¹⁾ Vollends deutlich wird alles dieses in der Erkenntnislehre Keckermanns, die er im 4. Buche seiner Physik, der Anthropologie, bietet. Als eigentliches Objekt des menschlichen Intellekts erscheint hier die veritas, die mit der essentia und bonitas zusammen in dem Verhältnis von Tauschbegriffen steht, wie ens, verum, bonum Tauschbegriffe sind. Das Erkenntnisobjekt ist zunächst die essentia et veritas in abstracto, Gott selbst, die ipsa veritas, ipsa essentia.²⁾ Gott ist neben allen Konkreta das Abstraktum. Im Grunde wird er damit als allumfassender Inhalt gedacht. Daher strebt der menschliche Intellekt von Natur am meisten zu seiner Erkenntnis. Gott als maxime veritas ist maxime intelligibile. Gänzlich parallel sind die Sätze über Gott als prima bonitas und daher primum objectum voluntatis, maxime et summe volibilis.³⁾ Wie sehr wir hier dem empiristischen Aristotelismus fernstehen, zeigt sich daran, daß diese Sätze von essentia, veritas und bonitas als Tauschbegriffen⁴⁾ über die aristotelische Scheidung der Seelenvermögen hätten hinausführen müssen.⁵⁾ Denn der prima veritas, die zugleich

¹⁾ Syst. th. S. 84 f. Freilich (cf. 72, 75) Gottes Intellekt und Wille werden aposteriorisch aus dem Vorhandensein kreatürlichen Erkenntnisvermögens und Willens begründet. In der modernen Theologie setzt A. Schlatter, Das christl. Dogma S. 37 f., 192 f. gerade hinsichtlich der Trinitätslehre diese Methode fort. — Das Verhältnis zwischen Gottes Essenz und den drei Personen beschreibt K. durch die — in dieser Anwendung allerdings als extraordinaria bezeichnete, aber immerhin auch sonst vorkommende — *distinctio modalis*. Syst. th. S. 84 f. Logik, op. I, S. 679 f.

²⁾ Op. I, S. 1587 ff. Die Physik Keckermanns, speziell die *doctrina de proprietatibus hominis*, die er *fundamentum et principium omnium disciplinarum* nennt, ist wichtiger als seine kurze Metaphysik (Compend. syst. metaphys. op. I, S. 2015 ff.).

³⁾ Op. I, S. 1622.

⁴⁾ Vgl. Metaphysik op. I, S. 2018.

⁵⁾ Vgl. Heim S. 64 ff. über Augustin. Wir stehen hier überall in neuplatonischen Gedankengängen.

prima bonitas ist, gegenüber wäre ein lediglich intellektuelles Verhalten ein Widersinn. Aber wichtiger sind hier die Folgerungen für die Eigenschaftslehre.¹⁾ Wenn Keckermann Gott als *prima essentia*, *veritas*, *bonitas* bezeichnet, so überträgt er auf ihn die Affektionen, die die ontologistische Metaphysik *a priori* für das Sein feststellt.²⁾ Diese Beziehung kehrt in der Eigenschaftslehre des theologischen Systems wieder. Neben dem aristotelischen Rückschlusse von den Dingen, die *per aliud* sind, auf das *unum quid, quod est per se*, zum Erweise der Einzigkeit Gottes steht die Behauptung, daß *unum* und *ens*, daher auch *sumum ens* und *summe unum* Tauschbegriffe seien. Der Begriff des Seins hilft die Gotteslehre bauen. Die Einzeleigenschaften werden vorwiegend durch rationale Schlüsse aus dem Begriffe Gottes als der *prima causa* abgeleitet.³⁾

Ist mit letzterem schon der Ontologismus verlassen, so bietet Keckermann weiterhin in der Physik,⁴⁾ Metaphysik⁵⁾ und Eigenschaftslehre⁶⁾ Gedankenreihen, die in schroffem Widerspruche zu allen ontologistischen Traditionen stehen. Gott ist, so sagt Keckermann im Anschlusse an Aristoteles, *maxime intelligibilis et suâ naturâ manifestissimus*.⁷⁾ Woher kommt es dann, daß der Intellekt des Menschen Gott so schwer erfaßt? Es liegt an dem Defekte des Menschen, für den K.

¹⁾ Syst. theol. S. 97 ff.

²⁾ Keckermanns Metaphysik zerfiel in zwei Teile, der erste behandelte die Substanz, der zweite das Akzidens. Im ersten begann K. mit dem *ens* im allgemeinen, ging dann zu seinen äußeren (Gott usw.) und inneren (*essentia*, *existentia*) Prinzipien über, es folgten die *modi Entis primi* und *orti* und schließlich die Einteilung der Substanzen. Zur Beurteilung der ganzen Metaphysik jenes Zeitalters s. Weber I, S. 91 ff., 98 f.

³⁾ K. teilt die Eigenschaften in absolute (*quae sine respectu ad creaturas a nobis concipi possunt*) und relative (*ad creaturas relatae*; S. 102) ein.

⁴⁾ Op. I, S. 1597 ff., 1600 ff.

⁵⁾ Op. I, S. 2015 f.

⁶⁾ Syst. theol. S. 98.

⁷⁾ K. zitiert Aristoteles' Metaphysik 2 c. 1, 10. Ethik c. 5. *causam primam sive Deum esse maxime intelligibilem et suâ naturâ manifestissimum*.

aus Aristoteles das auch im Mittelalter verwendete Bild von dem Auge der Fledermaus bei Mittagslicht verwendet.¹⁾ Sicut enim sol suâ naturâ est maxime visibilis et primum visibile, quia per solem omnia fiunt visibilia, ita quoque Deum suâ naturâ esse maxime intelligibilem, quia per Deum sive Deo illuminante omnis humanus intellectus intelligit. Wird hier durch das suâ naturâ ein Ontologismus gedeckt, der in seinen Konsequenzen alle Erkenntnis als durch Gott vermittelt ansieht, so rückt doch eben das „suâ naturâ“ die ganze Vorstellung in eine ideale Transzendenz: quod Deus ab homine non ita clare intelligatur, id non esse a natura Dei, sed a defectu, qui est in homine. Die apriorische Gotteserkenntnis wird erdrückt durch diejenige Erkenntnisweise, in der die ganze menschliche Begrenztheit kund wird: das Erkennen durch sinnliche Bilder, an das die mit dem Körper verbundene Seele im Unterschiede von der anima separata gebunden ist.²⁾ Man sieht leicht ein, daß dieser aristotelisch-

¹⁾ I, S. 1597 zitiert K. Arist. 2 Metaphys. c. 1. Intellectus hominis habet se ad ea quae suâ naturâ sunt manifestissima, non secus ac oculi vespertilionum ad lumen meridianum. S. zu diesem Bilde Heim S. 127. Keckermann, Syst. th. S. 71 (Trinitätslehre). Alsted, Enzykl. S. 1261 A (Ethik).

²⁾ I, S. 1600 ff. gibt Keckermann seine anthropologische Erkenntnislehre, in fortwährendem Anschlusse an Aristoteles' de anima sowie die italienischen und jesuitischen Aristoteliker. *οὐκ ἐστὶ νοεῖν ἀνευ φαντασμάτων*. Nicht einmal die angeborenen Begriffe, die der Mensch potentiell besitzt, werden aktuell ohne Vermittlung durch imagines, so gewiß sie unbeweisbar sind. K. sucht auf diese Weise die aprioristischen und die empiristischen Elemente des Aristotelismus auszugleichen. Die Theorie der imagines (zunächst sinnliche Bilder, 1607, dann intellektuelle Bilder, die entweder Objekte bezeichnen oder begriffliche Normen — *notiones secundae* — darstellen) hängt eng zusammen mit der aristotelischen Einteilung des Intellekts in den *agens* und *patiens*, die allen Aristotelikern Kopfzerbrechen bereitete, wie die Fülle verschiedener Theorien beweist; s. S. 1604 f. Alsted S. 764. Windelband, Geschichte der antiken Philos.³ S. 240 Anm. 7. Bei Keckerm. wird der Intellekt als passivus betrachtet, sofern er die Bilder vom Objekte aufnimmt und formt, als activus, sofern er sie expliziert und logisch bearbeitet. Als passivus steht er der Sinnlichkeit nahe, als activus ist er das Vermögen der Abstraktion, des logischen Denkens, der Bildung von Allgemeinbegriffen. Die Logik ist nichts anderes als der nach dem Sündenfalle durch bestimmte Normen gestützte intellectus agens.

thomistischen Erkenntnislehre die indirekte, aposteriorische Gotteserkenntnis aus seinen sinnlich wahrnehmbaren Werken entspricht. In anderer Weise durchbricht die Metaphysik Keckermanns die ontologistischen Ansätze der Physik. Keckermann weist die Gotteslehre aus der Metaphysik hinaus, weil diese *scientia entis* ist, Gott aber *est adhuc aliquid supra Ens atque adeo super omnem substantiam et accidens*, welche letzteren die Gegenstände der Metaphysik sind. Trotzdem verwirft er im nächsten Atemzuge die an Duns Scotus erinnernde Ureinteilung der *substantia* in *creata* und *increata*, erklärt es nur für einen Anfängern nützlichen Hilfsausdruck, Gott *ens increatum* zu nennen, da er doch richtiger *essentia* und als *prima essentia* zugleich *primum* und *sumмум bonum* zu nennen sei. So stehen ontologistische Sätze und solche, die sie im Grunde unmöglich machen, friedlich beieinander. Keckermann ist keineswegs naiv an diesen Schwierigkeiten vorübergegangen. Er löst sie durch Distinktionen¹⁾ und durch einen Kompromiß.

Alles was von Gottes Erkennbarkeit gesagt wird, daß er *primus cognitione* sei, *quandoquidem eo nihil est notius sive magis sua natura cognoscibile*, was Keckermann über die Einheit von Seinsskala und Erkenntnisskala in neuplatonischer Realisierung der logischen Verhältnisse ausführt²⁾ — alles dieses gilt nur *secundum naturam*. Hingegen ist das *notius secundum naturam* keineswegs schon ein *notius secundum nos*. Vielmehr: *Deum inhabitare lucem inaccessam, et idcirco maxime nobis difficilem esse cognitu. Quoad nos, Deus est difficilis cognitu, etsi sua natura sit maxime intelligibilis*.

¹⁾ Syst. th. S. 72.

²⁾ a. a. O. *Prius naturâ et notius naturâ sunt idem. Esse Deum maxime intelligibile ens, quod ex eo patet, quia ut Deo nihil prius est, ita eodem nil est notius; etc.* Die übrigen Kreaturen hängen auch quoad cognitionem tamquam entia secunda ab hoc primo ab: *nunquam enim creaturas recte cognoscet, qui Deum ignorat.* Hier erscheint Gott auf der höchsten Stufe der Realitätskala und zugleich als das letzte Axiom, der höchste Begriff, der alle andere Erkenntnis erst ermöglichende erste Erkenntnisgegenstand. — Besonders klar ist die Parallelität von Realitäten- und Erkenntnisskala auch op. I, S. 1598 f.: die *substantia* hat mehr *essentia* und *veritas* als das *accidens*, daher ist sie *magis intelligibile* usw.

Unser Intellekt perzipiert durch endliche Phantasmen. Mit ihnen läßt sich das unendliche Objekt nicht erfassen.¹⁾ Hier setzt vielmehr die indirekte Gotteserkenntnis, der Weg der Kausalität, ein.

Verweilen wir hier einen Augenblick! Es ist nicht zufällig, daß Keckermann bei seiner Distinktion Aristoteles zitiert.²⁾ In der Tat liegt bei dem Meister das gleiche Widereinanderstreben aprioristischer und empiristischer Gedankenreihen vor wie bei Keckermann, bei dem sich freilich die aprioristische Linie durch das Einströmen neuplatonischer, indes dem Aristotelismus keineswegs fremder Gedanken beträchtlich verstärkt hat. Auch Aristoteles hat zu einer Distinktion des metaphysisch-logischen und des zeitlich-psychologischen Verhältnisses beim Erkennen der Dinge gegriffen, die zwar keineswegs über die Frage beruhigt, wie denn eigentlich jene letzten unbeweisbaren, höchstens induktiv

¹⁾ Syst. th. S. 69 ff. cf. Tract. S. 49. — Bezeichend ist dabei, gerade im Vergleiche mit Augustins (Heim S. 68, 69) Korrelativität zwischen intuitiver Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, daß Keckermann (Syst. th. S. 100, cf. aber auch op. I, S. 1600, 1612 f.) eine wahrhafte Selbsterkenntnis nicht für möglich hält. Gott erkennt sich selbst.

²⁾ Er zitiert¹⁾ die Metaphysik u. Ethik. Zweifellos geht Keckermanns *sua natura* und *secundum nos* auf die aristotelische Scheidung zwischen dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (die sinnlichen Einzeldinge) und dem *πρότερον ἀπλῶς* oder *τῇ φύσει* (das Allgemeine) zurück. Über den Doppelcharakter des Aristotelismus sagt das Beste W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie³ S. 220 ff. Die deduktive Syllogistik stellt das Verfahren der vollendeten Wissenschaft dar, bei dem aus unmittelbar gewissen Sätzen alles Besondere abgeleitet und erklärt wird. Umgekehrt stellt die Induktion das Verfahren der Forschung, der werdenden Wissenschaft dar, das jene letzten Axiome nicht beweisen, sondern nur in ihrer Geltung für alles Besondere aufweisen kann. Windelband sieht in der Trennung des logischen und des psychologischen Verhältnisses bei Aristoteles einen Fortschritt gegenüber Plato (221). Doch übersieht W. m. E., welche Unklarheit bei Aristoteles hinsichtlich der letzten Prinzipien bestehen bleibt. — Jedenfalls steht die psychologische Entstehung der Erkenntnis bei A. genau im umgekehrten Verhältnis wie das metaphysische Verhältnis der Dinge. Das *πρότερον τῇ φύσει* ist *ὑστερον πρὸς ἡμᾶς*, da unsere Erkenntnis sinnlich gebunden ist. Vgl. auch die auf E. Zeller basierende Darstellung Heims S. 308 f., die die Widersprüche bei Arist. stärker betont. — Der Cartesianer Raei machte auf die 2 Tendenzen bei Arist. in lehrreicher Weise aufmerksam; s. Bohatec S. 75 f.

auffindbaren Axiome ihren Geltungswert erlangen und welchen Inhalt sie haben, die aber doch dem empiristisch und für Induktionsforschung interessierten Philosophen den Dienst tat, den gefährlichen Apriorismus der platonischen Tradition in Fesseln zu schlagen, genau so gut wie sie dem in der Erbsünden-theologie wurzelnden Theologen Keckermann es ermöglichte, die für die Offenbarung gefährliche Konkurrenz einer ontologischen Gotteserkenntnis los zu werden und in der aristotelischen Phantasmentheorie die ganze Schwäche des gefallen Menschen zur Geltung zu bringen. Die Notwendigkeit der Offenbarung, die bei ontologischer Denkweise kaum einleuchtend und schwer zu verteidigen ist, bleibt gesichert.

Das gleiche Problem und eine parallele Lösung bietet diejenige Epoche der mittelalterlichen Theologie, in der die starke neuplatonisch-ontologistische Welle, die Augustin in die Theologie hatte einströmen lassen, mit dem neueinbrechenden Aristotelismus, dem sich die kirchliche Sündenlehre wahlverwandt fand, zusammenstieß: der Thomismus.¹⁾ An ontologistischen Resten führte auch Thomas die Zusammenschau von *essentia* und *existentia* in Gott mit sich,²⁾ die letztlich auf einer Aufhebung des Unterschieds zwischen Denkinhalt und Wirklichkeit, Abstraktum und Konkretum beruhte. Aber auch hier wird der Ontologismus „durchkreuzt durch die aristotelische Lehre, daß das Unkörperliche oder Übersinnliche nicht direkt erkannt, sondern nur mittelbar aus seinen sichtbaren Wirkungen erschlossen werden könne.“³⁾ Gott ist *primum cognitum*, aber nicht für die menschliche Subjektivität. Der ontologistische Gottesbeweis entspricht nur noch der Erkenntnis in der Sphäre Gottes, der Engel und der Seligen.⁴⁾ Die Scheidung zwischen dem *notum* in

¹⁾ Heim S. 23 ff., 86 ff. Auch bei Joh. Damaskenus gehen beide Gedankenreihen nebeneinander her. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. S. 324.

²⁾ Dieser Satz ist ein gemeinsamer Besitz der ganzen mittelalterlichen Theologie, dessen vor allen Konsequenzen sorglich gehütete Unklarheit erst das Nebeneinander aristotelischen Sensualismus und neuplatonischer Mystik in der gleichen Schule, ja bei denselben Theologen ermöglichte; s. Heim S. 86 f., 180, 202 f.

³⁾ Heim S. 87.

⁴⁾ a. a. O. S. 90 f.

se und secundum nos¹⁾ verbirgt die Tatsache, daß wir es in dem einen Falle mit dem erkenntnistheoretischen Monismus der Neuplatoniker, in dem anderen Falle mit dem Dualismus, der scharfen Trennung der subjektiven und objektiven Sphäre, wie sie den Aristotelismus kennzeichnet, zu tun haben.

Neben der aristotelisch-thomistischen Distinktion bietet Keckermann zweitens einen Kompromiß, der seine Sätze über Gottes jenseits der metaphysischen Kategorien liegendes „Übersein“²⁾ mit dem Bedürfnis, doch eine Reihe natürlicher Sätze über Gott zu bilden, ausgleicht. Jene Position, die Gott schließlich den Charakter des ens nehmen müßte und damit menschliche Aussagen über Gottes Eigenschaften, seien sie nun aus dem Seinsbegriffe, von der prima causa oder sonst kosmologisch abgeleitet, nicht zulassen würde, hebt die Gemeinschaft des genus zwischen Gott und Kreaturen auf (genus aequivocum). Keckermann wählt den Kompromiß des genus analogum wie viele protestantische Theologen damals.³⁾ Diese höchst unklare Formel, die den Begriff des Seins auf Gott und Kreaturen gemeinsam, doch auf Gott primär anwenden will, entspricht dem merkwürdigen Schwebezustand der Eigenschaftslehre: man bildet ein reich ausgebautes System von Eigenschaften und leugnet doch, daß man damit der simplicissima essentia gerecht werde. Occamistisch-

¹⁾ Thomas, De veritate, quaest. 10 a 12 (vgl. Heim S. 88) von dem göttlichen Sein: Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos. Die Selbstevidenz Gottes in ontologistischem Sinne rückt in eine der Subjektivität transzendente und daher wertlose Sphäre.

²⁾ Vgl. Syst. th. S. 69 ff. Comp. syst. metaphys. op. I, S. 2015 f., wo jedoch der Sinn ein etwas anderer ist.

³⁾ Syst. log. op. I, S. 679 f.: Deus et creaturae plus quam genere dicuntur differre, adeoque tantum genere analogo, ut et vocibus analogis inter se conveniunt. Die Naturen der Geschöpfe unterscheiden sich als Dei imagines von Gott so, wie sich ein Spiegelbild von dem wirklichen Gesichte, das es wiedergibt, unterscheidet. — Daher wird die distinctio formalis, wo sie die innertrinitarischen Verhältnisse bezeichnet, extraordinaria genannt. — Zu der ganzen Frage s. Heim S. 312 f. Alsted, Enz. S. 631. Weber I, S. 95 f. Weber hat Keckermann in der Liste der Philosophen, die das genus analogum vertreten, nicht. K. geht auf Goclenius und Timpler zurück.

terministische Reminiszenzen, deren Konsequenzen niemand mitmachen will, verbinden sich mit dem inhaltslosen, ganz allgemeinen, formalistischen Gottesbegriffe des erkenntnistheoretischen Antipoden Occams, des Neuplatonismus, zu einer auffallend starken Betonung des Anthropomorphen der Eigenschaftslehre,¹⁾ die sich doch gegen den occamistischen Terminismus abzugrenzen weiß.

Blicken wir von Keckermann hinüber zu Alsted, so zeigt sich das gleiche dialektisch vermittelte Nebeneinander unvereinbarer Traditionsmassen.²⁾ Die Ineinssetzung von Essenz und Existenz bei Gott, die Auffassung Gottes als ens im abstraktiven Sinne, in der Identität des Abstraktum und Konkretum, bietet Alsted wie Keckermann (z. B. 574 ff., Theol. schol. S. 57 und öfter), und dementsprechend leitet die Metaphysik Gottes Eigenschaften aus dem Begriffe des Seins ontologisch her. Das Austauschverhältnis, das zwischen den Modi des Seins mit diesem selbst und untereinander besteht, erlaubt, die Affektionen des Seins, unitas, veritas, bonitas, perfectio, pulchritudo, ordo, numerus, auf die prima essentia, Gott, im Sinne der prima veritas, bonitas, unitas etc. zu

¹⁾ Keckermann, Syst. theol. S. 98. Gott ist simplicissima simplicitas. Die Verschiedenheit der Eigenschaften usw. liegt nur ratione sive modo intelligendi vor. Fr. Junius S. 35 (ratione). Alsted, Theol. schol. S. 66 (keine distinctio realis, sondern ratione). Amesius S. 11 ff. Besonders auch Maccovius, Disp. XVIII. Gott ist simplicissima essentia omni creaturae incomprehensibilis. Die Zuweisung vieler Attribute an Gott geschieht nicht ex natura Dei, sed ex ratione nostra concipiendi. Das aristotelische finitum non capax infiniti bildet die Begründung. Doch betont Polanus (S. 446) stark, daß das ratione distingui keineswegs im Sinne Occams und Biels, sondern im Anschlusse an Thomas und Aristoteles verstanden werden soll. Polanus bietet an dieser Stelle wieder die für seine kompilatorische Akribie bezeichnenden sauberen scholastischen Citate. — Das Zwischenglied zwischen einem realen Unterschiede in Gott und der terministischen Behauptung eines nur imaginären Unterschiedes bleibt undeutlich. Zum Ganzen vgl. Heim S. 213, 313.

²⁾ An Quellen kommen in Betracht Alsteds Metaphysik (Enzykl. S. 574 ff.), Pneumatik (Enzykl. S. 645 ff., 663 ff.), Physik (Enzykl. S. 764 ff.), die Archelogie (S. 73 ff.), die natürliche Theologie in dem so betitelten Teile des theologischen Systems (Enzykl. S. 1555) und in der Pneumatik (S. 631 ff.), sowie endlich die Theologia scholastica in der Gotteslehre.

übertragen (581 ff.). Hier stehen wir, wie in der ganzen Seinsmetaphysik, die ganz kühnlich aus dem Begriffe des Seins ihren ganzen Stoff deduzieren will, auf dem Boden des Ontologismus, der Identität der Skala des Seins, der Wahrheit, der Güte (583); niemand kann den neuplatonischen Hauch verkennen. Die Gotteslehre der *theologia naturalis*, die freilich meist mit der peripatetisch-stoischen Demonstration kosmologischer und kausaler Art arbeitet — man vergleiche die Fülle der Aristoteles- und Cicerozitate! —, trägt einige Spuren jenes metaphysischen Verfahrens in der Ableitung der Einheit Gottes sowie seiner Simplität aus dem Seinsbegriffe (1557 f.).

Auf der anderen Seite bietet Alsted nicht nur die sensualistische Erkenntnistheorie der Aristoteliker mit terminologischen Besonderheiten,¹⁾ sondern er steigert den aristotelischen Dualismus der Erkenntnislehre bis zu schroffen Aussagen über die Transzendenz des Wesens Gottes, die wohl das „Daß“ seiner Existenz zu erkennen gestattet, aber das „Was“ im Grunde nur für negative Aussagen zugänglich macht. Damit ist jeder Ontologismus unterbunden, eigentlich sogar jede positive Aussage über Gott.²⁾ Aber diese Kon-

¹⁾ Alsted geht im Ganzen in den aristotelisch-thomistischen Bahnen. Wohl bietet auch er die von der augustinischen Tradition her bekannten Sätze über die Selbsterkenntnis der Seele, die unmittelbare Erkenntnis der eigenen Pflicht und Gottes — aber diese Erkenntnismöglichkeit (*per essentiam suam, in essentia sua*) ist in die Transzendenz gerückt: es ist die Erkenntnis, die die *animae separatae*, d. h. die Engel und die Seligen, haben (647). Mit dieser Verschiebung der unmittelbaren, nicht durch angeborene oder von den Objekten abstrahierte *species* vermittelten Selbst- und Gotteserkenntnis in die Intelligenz der Engel und Seligen, die unter der Wucht der aristotelischen These von der stets sinnlich bedingten Erkenntnis des Menschen zustandekam, steht Alsted in Parallele zu Thomas (s. o.). Vgl. Heim S. 91. cf. 196 f. (Duns). Alsted S. 645 ff., 663 ff. Das Erkennen des an einen Körper gebundenen Geistes beginnt mit den Phantasmen, den sinnlichen Bildern der Dinge (764), die erst durch den *intellectus agens* von aller Materialität gereinigt (*defaecare*), d. h. abstrahiert und als vergeistigte (*noëma*) Bilder der Einzeldinge und Allgemeinbilder logisch behandelt werden müssen. — Diese Theorie ist das Gemeingut der Aristoteliker.

²⁾ Vgl. Th. scholastica 1618 S. 56. Die Betrachtung des Kosmos führt wohl zur Erkenntnis der Existenz, aber nicht des Wesens Gottes.

sequenz zieht Alsted nicht. Der Ausweg des *genus analogum* hilft auch hier.¹⁾ Seine Unklarheit ist sein Vorzug: die ontologistische Metaphysik kann auf Gott bescheiden angewandt werden,²⁾ wenn nur gleichzeitig die Eminenz Gottes über menschliche Begriffe stark betont wird. Aber auch die Scheidung zwischen dem *ἀκατάληπτον Θεοῦ* und dem *γνωστὸν Θεοῦ*, von denen wir nur Letzteres erfassen, vermag Alsted anzuerkennen.

Besonders lebhaft zeigt sich der Doppelcharakter des ganzen Aristotelismus in Alsteds Archelogie, der Lehre von den Prinzipien, und der Anwendung derselben auf den Gottesbeweis.³⁾ In der Archelogie treffen wir zum ersten Male den deutlichen Einfluß der Philosophie Melanchthons, durch die wieder stoische Gedanken und Termini vermittelt sind. Wie bei Melanchthon, so stehen auch bei Alsted Apriorismus und Empirismus nebeneinander. Denn als Kriterien für die Gewißheit der Erkenntnisprinzipien, die letzten Sätze, mit denen jede Wissenschaft arbeitet, erscheinen außer der in unserem Zusammenhange gleichgültigen *Scriptura sacra* die *recta ratio* und die *experientia*. Diese melanchthonischen⁴⁾ Gedanken verbindet Alsted mit der thomistischen

Gott ist jenseits aller Kategorien. Die Eigenschaften (66) sind nicht real in Gott verschieden, sondern sind nach den verschiedenen effecta von uns gebildet.

¹⁾ Enzykl. S. 631 ff. Die Prädikate *ens*, *substantia* und *spiritus* kommen Gott und der Kreatur nicht *univoce*, so daß das *genus* in gleicher Weise für die *species* gälte, aber auch nicht nur *aequivoce*, nominell, sondern analogice zu. Cf. 574: Gott ist *transcendens singularissimum*, denn er ist als einziger nicht in *serie praedicamentali* neque ab intellectu nostro capi possit cognitione comprehensiva. Das *ens* ist *primum cognitum* — daher die ontologistische Metaphysik! —, *terminus generalissimus et proinde notissimus*. Aber Gott gehört nur analogisch unter dieses *genus*. Er ist *μάλιστα ὄν*, die Kreatur nur *per participationem*. Von Gott gilt das Sein *univoce*, d. h. *perfecte*. (Vgl. 633, 635). *Creator et creatura distant toto genere, scilicet univoco*.

²⁾ Vgl. Heim S. 310.

³⁾ Enzykl. S. 75 ff., 1555 ff., 764 f.

⁴⁾ Über die drei *causae certitudinis* bei Melanchthon s. *Loci* 1559 S. 2. *Corp. Ref.* 13₁₅₁. Herrlinger S. 392 ff. Tröltzsch S. 70 f. Heim S. 261. Über das Verhältnis zur Stoa s. von Hertling, *Sitzungsber. der Münchener Akad.* 1899 I, S. 23.

These,¹⁾ daß alle unserer Wissenschaft aus Lehrsätzen, die der himmlischen Wissenschaft Gottes entstammen, besteht, nicht etwa nur die geoffenbarte Theologie. Das Original unserer Prinzipien befindet sich bei Gott, das principium universalissimum et exemplar regularum omnium tamquam archetypum. Das lumen gratiae und naturae stellen das zeitliche Abbild dar. Alsted nimmt dabei den scholastischen, speziell thomistischen Satz auf,²⁾ daß die principia prima durch das Licht der höheren scientia erkannt werden. Das Axiom: das Ganze ist größer als seine Teile, wird erkannt lumine superioris sive prioris scientiae, nämlich durch das Licht der Natur. Die Prinzipien der Optik und Musik sind bekannt aus der Arithmetik und Geometrie. Wie jene ihre Prinzipien als Lehrsätze übernehmen, so bestehen die Prinzipien alles menschlichen Erkennens aus Lehrsätzen aus der Wissenschaft Gottes.³⁾

Hiermit ist der erkenntnistheoretische Dualismus aristotelischer Herkunft kurz bezeichnet. Alsteds Lehre von der Schriftgewißheit zeigt seine Konsequenzen. Für die natürliche Gewißheit der Axiome freilich hat der Hinweis auf die göttliche Quelle schließlich nur die Bedeutung eines metaphysischen Hintergrundes, der die Reflexion auf die Gewißheit nicht beeinflußt.⁴⁾ Die Gewißheit der letzten Prinzipien liegt, erkenntniskritisch betrachtet, in ihrer unmittelbaren Denknöwendigkeit: principia illa prima statim innotescere, si termini explicentur. Sie haben die Eigenart analytischer

¹⁾ Auch Melancthon hat im Anschluß an die Stoa, doch in religiöserer Terminologie den Gedanken, daß die Ideen Ausfluß der Ideen und Prinzipien Gottes sind. Cf. Tröltsch S. 71, 179, von Hertling a. a. O.

²⁾ Heim S. 73, 23 f.

³⁾ Enzykl. S. 64: Sapientia Dei est archetypa originalis, essentialis adeoque ipsa Dei essentia: hominis vero sapientia est ectypa, archetypae illius ἀποσκιασμάλιον, dependens et accidentalis. 54 wird das speziell von der lex naturae (radius quidam divinae justitiae in mente lucens etc.) behauptet.

⁴⁾ In der theologischen Gewißheitslehre muß der göttliche Charakter des lumen gratiae ausdrücklich nachgewiesen werden.

Urteile: sie sind selbstevident und apriori, ohne jeden Beweis gewiß.¹⁾

Zu den obersten Prinzipien stellt Alsted nun neben den Satz des Widerspruchs den Satz „Deus est“ als apriorisch, d. h. im Sinne logischer Demonstration unbeweisbar wie auch die Grundverhältnisse der Mathematik.²⁾ Man sollte daher ontologistische Gedanken über den Gottesbeweis erwarten. Aber der Apriorismus schlägt sofort um in den aristotelischen Empirismus. Gottes Existenz ist a priori unbeweisbar, aber a posteriori demonstrabile. Alsted spricht das aus, obgleich er sich bewußt ist, daß die wahrhaft wissenschaftliche Sicherheit und Evidenz auf dem aposteriorischen Wege nicht erreicht wird.³⁾ Der Gottesbeweis ruht daher hauptsächlich auf den beiden Erkenntnisprinzipien, die Alsted im Anschlusse an Melanchthon neben dem *lumen naturae* angibt: dem *intellectus ordinis in syllogismo*, der etwa eine *deductio ad impossibile* und damit einen aposteriorischen Beweis gestattet,⁴⁾ sodann auf der *experientia universalis*.⁵⁾ Letztere bezeichnet das vulgäre aristotelisch-stoische Verfahren, das Gott a posteriori aus den effecta beweist. Das kosmologische

¹⁾ Vgl. 76^b, 54 (speziell auch für die praktischen Prinzipien) 52, 764. *Intellectus habet sibi implantatas notitias quasdam, ad quas credendas naturā suā rapitur*, und zwar bei einem reflexiven Sich-Betrachten des Intellekts, dem freilich seit dem Sündenfalle durch quaedam institutio, nämlich *explicatio terminorum*, nachgeholfen werden muß.

²⁾ 77^b, 81, 54, 53. A. findet ein „noëtisches“, d. h. jenseits alles Syllogismus entstehendes, unmittelbar die Wahrheit erkennendes Urteil in dem Satze *Deus est*, da hier die *res intelligibiles immediate cohaerent*. Der Existentialsatz *Deus est* gehört zu den Prinzipien, *cujus praedicatum absque ullo medio inhaeret subjecto*, also in die Reihe analytischer Urteile. — Allerdings stellt A. den Satz *Deus est* in die Gruppe des *μη δέδομενον ἀποδείξεως*, etsi demonstrabile.

³⁾ 76^b vom *lumen naturae*: *et haec est certitudo principiorum maxima*. Zum strengen Wissenschaftsbegriffe (*scientia* 78) gehört ein Beweis a priori.

⁴⁾ In der *Metaphysik* S. 575 A gibt Alsted kurz einen solchen Beweis für das Prinzip *Deus est*.

⁵⁾ Es sei nochmals hervorgehoben, daß dieser Gedanke wie überhaupt Alsteds Prinzipienlehre bis in die Beispiele hinein gänzlich von Melanchthon und seinem Schwanken zwischen Apriorismus und Empirismus bestimmt ist.

Argument in allen seinen Formen, der Rückschluß aus Natur und Geschichte steht im Mittelpunkte.¹⁾ Neben ihm spielen die angeborenen *notitiae*, die *principia insita*, eine durchaus zweideutige Rolle wie in der ganzen vorcartesianischen Orthodoxie seit Melanchthon. Röm. 1 und 2 und Cicero sind Zeugen für die Angeborenheit der Gotteserkenntnis. Der Mensch bildet den Gottesgedanken notwendig.²⁾ Aber der Ontologismus bleibt latent. In Wirklichkeit dient die Gottesidee in der gleichen Weise zum Gottesbeweise wie die übrigen theoretischen und praktischen Prinzipien, also etwa das sittliche Bewußtsein. Die Beweise sind insgesamt aposteriorisch. Der scheinbare Apriorismus dient nur einem anthropologischen Rückschlusse auf Gott. Eine wirkliche Bedeutung hat von allen apriorischen Begriffen des Menschen nur die praktische *lex naturae*.³⁾ Die *notitia Dei insita* erhält ihren Geltungswert nicht irgendwie aus inhaltlichen Erwägungen wie im Ontologismus, sondern formal durch ihren Charakter als *notitia naturalis*, die nur von Gott stammen kann wie alle *notitiae*. Alsted geht hier in den von Melanchthon und Ursinus vorgezeichneten Bahnen.⁴⁾ Je öfter die

¹⁾ Vgl. 1555f., die *th. naturalis*. 632f., die Pneumatik, die eine etwas andere Einteilung bietet. 78^b von den *effecta: quae cum a se tanta et talia esse non possunt, necessario ad causam sapientissimam, optimam et potentissimam referuntur*. A. bietet den Schluß aus der Potentialität der Welt auf ein *actu* Existierendes, aus der Kontingenz, Ordnung, Schönheit, aus den geschichtlichen Führungen Gottes. Vgl. zu alledem Melanchthons Gottesbeweise, Herrlinger S. 392.

²⁾ 79^{a, b}, 80 cf. 632. Die Nötigung zur Bildung des Gottesgedankens besteht auch nach dem Falle, sowohl beim Blicke auf uns selbst *actu reflexo*, als auf Makro- und Mikrokosmos. Cf. 764, wo die bekannte Stelle Röm. 1 gedeutet wird: *non tantum exprimendo notas hieroglyphicas majestatis suae in opificio coeli et terrae, sed etiam characterem quendam indelebilem imprimendo cordibus nostris, quem dum actu reflexo intuemur, non possumus non fateri esse aliquod numen*. Der ontologische Beweis erhält aposteriorischen Charakter. Cf. Duns; Heim S. 183.

³⁾ Enzykl. S. 1265 erklärt A. geradezu: *per librum naturae intellige conscientiam et mundum: ibi est lex naturae(!), hic creaturae tanquam literae hieroglyphicae potentiae, sapientiae, clementiae Dei*.

⁴⁾ Ursinus' Gotteslehre bietet Melanchthons 9 Gottesbeweise (Loci 1559 ed. Lips. S. 17f., Herrlinger S. 392f.) fast alle, in nahezu der gleichen Ordnung und oft wörtlich identisch. Loci theol. op. I, S. 455ff. Theses

Angeborenheit des Gottesgedankens betont wird, desto dürftiger ist die Reflexion über den Grund seines Geltungswertes.

Wie sehr aller Ontologismus durch den aristotelischen Empirismus erdrückt ist, zeigt schließlich die Distinktion zwischen *principia notissima in se* und *principia notissima nobis*. Zu jenen gehört der Satz „Gott existiert“, zu diesen „die Sonne scheint“ als sinnlich wahrnehmbares Faktum. Man denkt sofort an das aristotelische *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zurück. Das Übergewicht der aposteriorischen Gottesbeweise ist gesichert. Denn die Selbstevidenz der Prinzipien ist hinsichtlich des Gottesgedankens zum bloßen Ausdrucke der Unmöglichkeit eines apriorischen Beweises geworden.¹⁾ Dem entspricht es, daß Alsted den Existentialsatz „Deus est“ wohl als das höchste Prinzip neben das *principium contradictionis* stellt,²⁾ ja gelegentlich dieses aus jenem abzuleiten sucht,³⁾ aber dieses als das *generalissimum* von jenem als dem *singularissimum* unterscheidet. Gott ist *ens singularissimum*. Er ist nicht das allumfassende Sein. Unser Geist betrachtet ihn in *suâ singularitate, quâ plane propriam et ab omnibus rebus differentem naturam habet*.⁴⁾

op. I, S. 732, 755. Von Ursinus wieder ist der Kompilator Polanus S. 426 f. fast wörtlich abhängig. — Wie bei Melanchthon (S. 18; Herrlinger a. a. O.) bekommt bei Ursinus die *notitia esse Deum* einen besonderen Platz, und ganz wie bei Melanchthon wird ihr Geltungswert durch einen Syllogismus bewiesen. 1. Die *notitiae naturales* sind wahr, und zwar aus den beiden auch melanchthonischen (s. z. B. Keckermann op. I, 345) Gründen: a) *quia non aliunde quam a numine aliquo in mentibus haec lux accendi potuit*; b) *quia positis illarum contrariis naturae confusio et destructio sequitur*. 2. Alle Menschen bilden von Natur den Satz: *Deus est*. 3. Also ist er wahr. Von Ontologismus ist hier keine Spur.

¹⁾ Enzykl. S. 77^b.

²⁾ 77^b, 80. A. nennt das *principium contradictionis unicum id*.

³⁾ Enzykl. S. 80.

⁴⁾ S. 80. Cf. Theol. scholast. S. 57. Vgl. auch 631, wo Alsted die Notwendigkeit einer eigenen Pneumatik neben der Metaphysik so begründet: *Fieri enim non potest, ut unius speciei disciplinae duo sint objecta speciei distincta, unum generalissimum, ens nempe in latitudine, alterum singularissimum, ut est Deus*. — Die alte neuplatonisch-anselmische Ineinssetzung von Gott und *ens* hat aufgehört, die noch bei Thomas und Duns in der Bezeichnung Gottes als *ens universalissimum* (Heim S. 181, 203f.) termino-

Fassen wir zusammen, so ergibt sich bei Keckermann wie bei Alsted der Eindruck eines Durcheinander ontologischer und empiristischer Motive. Woher dieses Verhältniß stammt, ist deutlich genug. Der melanchthonische Aristotelismus stellt nur das Flußbett dar, das zwar seiner ganzen Struktur nach zur Aufnahme aprioristischer wie empiristischer Gedankenmassen gleich geeignet war, aber andererseits diese seine Fähigkeit erst bei dem Einstrom einer tieferen als der melanchthonischen Philosophie zeigen konnte. Die Namen Aristoteles und Thomas drängten sich uns bei Keckermann und Alsted zum Vergleiche auf. Aber schwerlich haben sie die reformierten Theologen völlig unvermittelt beeinflußt. Die Zitate in Keckermanns und Alsteds Physik, Metaphysik und Pneumatik verraten die lebhafteste Beeinflussung durch die italienischen Peripatetiker und die neue jesuitische Scholastik, neben der freilich die direkten Beziehungen zu der klassischen Scholastik nicht vergessen sein wollen.¹⁾ Die reformierten Theologen stehen damit in der philosophischen Bewegung, die durch ihre Zeit geht. In den 80er Jahren des XVI. Jahrhunderts traf, wie E. Weber gezeigt hat, an den deutschen Hochschulen, zuerst im Süden, das deutlich empfundene Bedürfnis,

logisch fortlebte. Freilich ist Alsted nicht konsequent: Gott wird doch in der ontologischen Metaphysik behandelt, nicht ex professo, aber quod attributa entis, quae perfectionem significant, dicantur de Deo primario. — Occam wurde durch seine terministische Logik zur Bezeichnung Gottes als res singularissima geführt.

¹⁾ Keckermanns Physik, Buch IV, zitiert außer Aristoteles' de anima und Melanchthons Nachbildung dieser Schrift Zabarella, Scaliger, die Conimbricenses, Bodinus, aber auch Thomas. Alsted nennt 2013 in der Histor. Metaphysices als praecipui scriptores außer den großen Scholastikern z. B. Alexander Aphrodisäus, Andrea, Scainus, Trombeta, Aquarius, Javellus, Suarez, Vicomercatus, Contarenus, Jandunus, Vives, Soncinas, Fonseca u. a., dazu Protestanten wie Goclenius (dem Keckermanns Metaphysik von Editor gewidmet ist), Bartholinus, Timpler, J. Martini, Cramer. S. hierzu die sorgfältigen Nachweise bei Weber I, S. 38 ff., wo auch die Selbständigkeit des Studiums der Scholastik bei den Altprotestanten bewiesen wird. Vgl. dazu etwa auch Fr. Junius, das Syntagma des Polanus oder Wendelin, der nicht nur die Jesuiten, sondern auch Albertus Magnus (90), Thomas (passim), Durandus (90), Biel (90) u. a. zitiert.

statt des Aristoteles der melanchthonischen Kompendien den echten aus den Quellen kennen zu lernen, mit den starken Einwirkungen des italienischen Peripatetizismus zusammen. Unter seinem Einflusse sowie unter der Anregung durch die moderne jesuitische, aber auch die klassische Scholastik des Mittelalters, auf welche die Italiener und die Jesuiten beide wiesen,¹⁾ erwuchs, nicht ohne manchen Widerspruch,²⁾ eine protestantische, stark metaphysisch interessierte Scholastik. Vor allem für die innerprotestantischen Auseinandersetzungen bedurfte man sie dringend. Averroes, der „Hauptgewährsmann der Italiener“ (Weber I, S. 29), neuplatonische und thomistische Ingredienzien gaben der neuen Metaphysik ihren Charakter. Als eine in ihren letzten Voraussetzungen ontologische Lehre vom *ens quâ ens*, nicht etwa als eine alle anderen Wissenschaften materiell umfassende allgemeine Erkenntnis aller Wissensobjekte war sie von dem Tübinger Schegk, dem einflußreichen „Vater der protestantischen Scholastik“ gedacht. Als solche behandeln Keckermann und Alsted sie. Ihr Wert bestand vorwiegend in ihrer theologischen Leistungsfähigkeit, zumal bei den Artikeln von Gott, der Trinität und in der Christoologie (Keckerm. op. I, S. 62, 2013), und kam in der Apologetik und Polemik gegen innerprotestantische, sozinianische und katholische Gegner erst recht zur Geltung.³⁾

¹⁾ Weber I, S. 20ff. — Das scharfe Urteil der Protestanten über die Scholastik (s. z. B. Keckermann, Heidegger S. 18) steht hiermit nur scheinbar im Widerspruche.

²⁾ Vgl. Crocius' Klage über das von der studierenden Jugend eifrig betriebene Studium der scholastischen Metaphysik, S. 21.

³⁾ Keckermanns metaphysische Behandlung der Trinitätslehre war durchaus apologetisch gemeint. Syst. S. 84. Es ist nicht zufällig, daß gerade in diesem Zusammenhange das von J. Gerhard übel vermerkte Wort fällt: *Deus lucem spiritus s. per duas illas plane divinas disciplinas Metaphysicam et Logicam in mentibus hominum vult accendere*. Insoweit freilich Keckermanns Verfahren demonstrativ und nicht nur erklärend ist, darf man es nicht als typisch verwenden. Vgl. Alsted, Th. schol. S. 112ff. Maccovius S. 259. Leydecker, de veritate relig. Ref. 1688 S. 31. — Auch Schegk hat sich über die Verwertung der Metaphysik gerade in der Trinitätslehre geäußert. Weber I, S. 31. Schegk ist in seiner trinitarischen Metaphysik traditioneller als Keckermann.

Inhaltlich betrachtet waren die Faktoren der neuen Scholastik verschiedenartig genug, um das Nebeneinander mehrerer Gedankenrichtungen in der Gotteslehre begreiflich zu machen. Die italienische Metaphysik in ihren Hauptvertretern war dem ontologischen Gottesbeweise sehr abgeneigt und tradierte den physischen. Dazu paßten die stoisch-humanistischen Gottesbeweise, die man von Melancthon und dem vielzitierten (Keckerm. praec., Alsted Th. nat. S. 1555 f. und sonst) Philipp Mornäus Plessiacus übernahm. Andererseits lebte bei den Jesuiten, vor allem bei dem von Keckermann freilich noch nicht zitierten Suarez, der Ontologismus fort. Auch die eingehende Reflexion jenes Zeitalters über das Verhältnis der allgemeinen Seinslehre zu der Pneumatik¹⁾ sowie das Schwanken darüber, wo eigentlich von Gott geredet werden solle, in der Metaphysik oder in der Pneumatik,²⁾ gab dem Antagonismus ontologistischer und aposteriorischer Motive, bei dem sich die letzteren in einer neuen Auffassung der Metaphysik als erkenntnistheoretischer immer stärker ausprägten, Ausdruck.

Wichtiger als diese Analyse der verschiedenen Motive der Gotteslehre ist unter theologischem Gesichtspunkte die einfache Tatsache, daß in das Lehrstück von Gott durch den usus organicus eine Metaphysik einzog, der ursprünglich die Beziehung zu lebendiger Religion und zu Gedanken, wie sie jede hochstehende Religion bilden muß, keineswegs abging, die jetzt aber jeden Zusammenhang mit dem Vater Jesu Christi, dem Gotte der Heilslehre, des Rechtfertigungsgedankens, des lebendigen Gebetslebens vermissen ließ und so als ein metaphysisches Erbstück ohne lebendigen Zusammenhang mit der Frömmigkeit auftrat.³⁾ Die Theologen haben das nicht

¹⁾ S. die Darstellung von E. Weber I, S. 97 ff. Heim S. 319. Die Abtrennung einer Pneumatik bedeutete schon etwas Neues.

²⁾ Alsted handelt von Gott in der Metaphysik sowie in der Pneumatik, die ihre inhaltliche Doublette in der Theologia naturalis hat. Eine wirkliche Unterscheidung zwischen den beiden letzteren gibt Alsted (632) nicht. — Alsteds Bestimmung der metaphysischen Aufgabe (575) ähnelt derjenigen Calovs.

³⁾ Vgl. auch Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 563. Dorner hat indessen keinen Blick für die religiöse Lebendigkeit, die ursprünglich auch den neuplatonischen Sätzen innewohnt.

empfunden. Sie glaubten den biblischen Stoff nur in ein ganz allgemeines Schema einzuzeichnen und übersahen, daß in diesem scheinbar formalen Schema ein philosophischer Inhalt deutlich ausgeprägt vorlag und so, trotz aller prinzipiellen Theorie, eine zweite Erkenntnisquelle neben der Schrift eröffnet war. Mit einer natürlichen Theologie freilich — darin hat Tröltzsch recht¹⁾ — sollte ihre Gotteslehre nichts zu tun haben, wenn sie auch die metaphysischen Elemente in der Eigenschaftslehre gelegentlich zugleich demonstrativ verwandten.²⁾ Und schließlich würden sie alle des Ursinus deutliche Sätze über den Unterschied des philosophischen und theologischen Gottesgedankens³⁾ unterschrieben haben.

¹⁾ S. 101 ff., 121.

²⁾ Vgl. etwa außer den behandelten Theologen Wendelin und Pictet, deren eigentliche „natürliche Theologie“ (P. S. 8—13) durchaus aposteriorisch, durch den physischen und moralischen Beweis aufgebaut wird; aber in der Lehre de essentia Dei (P. S. 236), die einen Teil der nicht mehr natürlichen Lehre de Deo uno et Trino bildet, sowie auch sonst im System leitet Pictet aus dem Begriffe Gottes als des ens perfectissimum ab, z. B. 153, 175 u. ö. Sogar das ontolog. Argument taucht auf.

³⁾ Op. I, S. 459, 467 f., 482 D.

V. Die Theorie des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie.

Der Einfluß der Metaphysik vermittelte sich vorwiegend durch die sogenannten *conclusiones mixtae*. Hier traf in Fragen, die gewöhnlich das Heiligtum der Dogmatik zum Gegenstande hatten, die herrschende Philosophie mit der konfessionell festgelegten Lehrbildung der Kirchen zusammen. An diesem Punkte wurde das Verhältnis der Philosophie und Theologie als Problem empfunden, während der metaphysische Ausbau der eigentlichen Gotteslehre sich mit Selbstverständlichkeit und Stillschweigen vollzog.

Logik und Metaphysik sind an den *conclusiones mixtae*¹⁾ beteiligt, die Logik, weil sie in ihrer Syllogistik die Frage behandelt, woher der *terminus medius*, das den Beweis bestimmende Mittelglied, zu nehmen ist; die Metaphysik samt Physik und den anderen Realwissenschaften, weil ihnen eventuell die Behandlung des Mittelbegriffs zusteht.

Daß die rein theologischen Probleme, in denen kein philosophischer Begriff vorkommt (*conclusiones purae*), rein theologisch zu behandeln seien, darüber waren Lutheraner und Reformierte einig.²⁾ Aber die Frage der halb-philo-

¹⁾ Keckerm., Tract. S. 57f. Es gibt etwa 600 *conclusiones mixtae*, die allerdings nicht alle die Theologie und Philosophie betreffen. — Sonst s. Keckermann, Logik 1611 S. 401. Syst. log. compend. Lib. III, S. 78ff., Alsted, Logik. Enzykl. S. 434ff. bes. auch S. 573.

²⁾ Alsted, Th. schol. S. 8 betont, daß in solchen Sätzen die Vernunft

sophischen Probleme bewegte die Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen lebhaft, wie eine nicht geringe Literatur beweist. Zum Verständnisse der Differenzen, die sich hier zeigten, darf man nicht auf allgemeine erkenntnistheoretische Sätze der beiderseitigen Dogmatiker über die Leistungsfähigkeit der Vernunft aufbauen. Das Primäre sind vielmehr ganz spezielle dogmatische Fragen, vor allen Dingen die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Die Reformierten bekämpften diese Lehre als widerspruchsvoll.¹⁾ Daher gestalteten sich in Rücksicht auf sie erst die erkenntnistheoretischen Sätze.²⁾

Keckermann und die Reformierten wollen bei conclusiones mixtae, also etwa der Frage: an personae Trinitatis sint modi existendi? (Maccovius S. 6f.), den terminus medius als teils theologisch, teils philosophisch behandeln. Die Lutheraner dagegen reden bei solchem Verfahren mit einem aristotelischen (Lib. I Analyt. c. 7), sonst seit Sadeel (De verbo Dei 1592) als Schlagwort für den Hauptfehler der katholischen Scholastik gebrauchten Ausdrucke (O. Ritschl I S. 183. Weber I S. 43) von *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wogegen Keckermann sich heftig wehrt. Auf reformiertem Boden war entscheidendes Motiv die Ablehnung des Ubiquitätssatzes (Keckermann S. 92, Alsted S. 583). Man behauptet den Widerspruch zwischen den Termini corpus Christi und Ubiquität, und da infolgedessen ein Ter-

nur ad declarandum sive explicandum, nicht ad demonstrandum in Frage komme. Für J. Gerhard s. Tröltzsch S. 22f., Alsted, Enzykl. S. 408, 460.

¹⁾ Vgl. Gaß I, S. 133 für Petr. Martyr, 140 für Sadeel.

²⁾ Die Rede von einem stärkeren Rationalismus der reformierten Theologie hat, wie sich zeigen wird, nur sehr beschränkten Wert. Gegen Gaß I, S. 84, 211 ff., 384 s. Tröltzsch S. 23 Anm. 1. Kultur S. 349. Weber II, S. 9 (doch cf. S. 10). Natürlich legt die offizielle Polemik zwischen den Kirchen jene Rede nahe. Vgl. Alsted, praec. Philos. Gaß I, S. 213. Weber II, S. 10. Besonders der Streit zwischen Musäus und Vedelius ist wichtig. Aber es kommt auf die Motive der beiderseitigen allgemeinen Sätze an. Auch A. Schweizer (I, S. 193) hat sich dadurch, daß der Gegensatz gegen die Lutheraner die reformierten Äußerungen über die Vernunft oft durchzieht (I, S. 188f.), verführen lassen, die Dinge zu tief zu fassen. Wo die Zitate, die er gibt, konkret werden, handelt es sich um Transsubstantiation und Ubiquität.

minus medius philosophischer Herkunft nicht zu finden ist, ist eine conclusio nicht möglich. Die lutherische Dogmatik geht von dem Ubiquitätssatze als Axiom aus. Daher schaltet sie aus wohlverstandenen Interesse in „gemischten“ Fragen philosophische Argumentation aus. Am lehrreichsten zeigt sich dieses in den Ausführungen Joh. Gerhards gegen Keckermann und Alsted (*Method. studii Theologici*, Jena 1644 S. 108 ff.) unter dem Titel *De Philosophiae in Theologia abusu*. Folgerichtig führte der Streit über die Ubiquität zu prinzipiellen Ausführungen über die Geltung des Satzes vom Widerspruch, der das letzte Axiom aller Wissenschaften bildete.¹⁾ Einig war man auf beiden Seiten in der These, daß Gott nichts absolute und simpliciter contradictoria tue.²⁾ Die Frage war nur, ob das Urteil über einen wirklichen Widerspruch in den göttlichen Mysterien der menschlichen Vernunft zuzugestehen sei.³⁾ Joh. Gerhard will die Entscheidung, ob ein Widerspruch vorliege, der Vernunft und Philosophie nehmen und allein dem geoffenbarten Gottesworte zuweisen, z. B. in Dingen der Ubiquität und Idiomenkommunikation. Es hat den Anschein, als ob sich hier entschlossenster Schriftpositivismus und Irrationalismus mit weitgehender Geringschätzung der menschlichen Vernunft verbinde. Die Schrift, der heil. Geist lehrt das für widerspruchsvoll Gehaltene, also ist es nicht widerspruchsvoll. Die göttlichen Mysterien sind übervernünftig und daher allem menschlichen Urteil entzogen. Gott in seiner potentia absolutissima ist durch die logische Kontradiktion des menschlichen Vernunftgesetzes nicht gebunden. Die contra-

¹⁾ Keckermann, *Syst. th.* S. 105, der den Satz vom Widerspruch als *primum veritatis principium* für Theologie und Philosophie erklärt.

²⁾ Joh. Gerhard *Methodus* S. 112. Keckermann a. a. O. S. 105. Maccovius S. 203. Gott hat alles wollen können, *quaecunque contradictionem non implicant*.

³⁾ Joh. Gerhard a. a. O. S. 112—115. Bezeichnend für die lutherische Stimmung ist das Lied des freilich viel späteren (1671—1756) Erdmann Neumeister: „Ich weiß, an wen ich gläube“. Darin heißt es: „Vernunft darf hier nichts sagen, sie sei auch noch so klug; wer Fleisch und Blut will fragen, der fällt in Selbstbetrug. Ich folg in Glaubenslehren der heiligen Schrift allein; was diese mich läßt hören, muß unbetrüglich sein.“

dictio der Logik Gottes ist von derjenigen unserer Logik zu unterscheiden. Unsere Vernunft ist durch den Fall verdorben. So kann nur das paulinische Wort vom Gefangennehmen der Vernunft 2 Kor. 10, Lösung sein.

Die Reformierten werden durch ihre Gegnerschaft gegen die lutherische Christologie zu Sätzen getrieben, die ganz uncalvinistisch ¹⁾ die menschliche Vernunft als Gesetz aller Wirklichkeit erscheinen lassen. ²⁾ Gott tut nichts Kontradiktorisches, so versichert Keckermann im Anschlusse an thomistische Sätze. ³⁾ Das Urteil über das Vorliegen einer contradictio hat die Vernunft bzw. die Philosophie, die selber eine Gabe Gottes ist und als göttliche Wahrheit, als Strahl seines Lichtes nirgends von Gott durch Tatsachen widerlegt sein kann.

Würde man die derart ausgeprägten erkenntnistheoretischen Sätze auf eine Formel bringen, so würde sich ergeben: Während nach reformierter Auffassung die menschlichen Verstandesnormen Spur und Strahl der höchsten Normen Gottes sind und daher das Supranaturale nie widervernünftig sein kann, begrenzen die Lutheraner die Kongruenz der Denkgesetze mit der Wirklichkeit auf das Gebiet der *ordinaria potentia* Gottes. Diese ist nur ein Teil des Ganzen und schöpft Gottes Macht nicht aus. Über ihrem Gebiete liegt

¹⁾ Setzt man an die Stelle des Wortes „Logik“ in J. Gerhards obigen Sätzen das Wort „Gerechtigkeit“, so steht man bei Calvin, z. B. Inst. III, c. 23, ff.: keine — scholastische — *potentia absoluta*, aber auch nicht Bindung an unsere Rechtsnormen. Daher vertritt Calvin den Irrationalismus und Schriftpositivismus.

²⁾ Keckermann Syst. theol. S. 104f. handelt auffallend ausführlich über Gottes Macht und den Satz des Widerspruchs, mit besonderen Anweisungen für die Abendmahlsfrage gegenüber den Lutheranern und Römischen.

³⁾ Keckermann unterscheidet sich in dem Anschlusse an Thomas — eine contradictio ist nicht möglich, weil sie ein *ens* und *non ens* enthält usw. — nicht von Joh. Gerhard (Meth. S. 112). Zu den *contradictoria* rechnet er aber *quicquid repugnat essentiae et proprietatibus tum ipsius Dei, tum aliarum rerum*. Worauf die Absicht geht (doch bietet K. mehrere Beispiele von *entia ficta*, cf. Syst. log. 1611 S. 42), zeigt sich immer wieder: *nec potest facere Deus, ut corpus sit infinitum, quia hoc est contra naturam, i. e. naturalem proprietatem corporis etc.*

das der absoluta potentia Gottes. Für ein Urtheil über die Betätigungsmöglichkeiten Gottes versagt die Analogie der kreatürlichen Normen, da diese dem Gebiete der potentia ordinaria angehören.¹⁾ So erscheint die Geltung des Vernunfturtheils bei den Calvinisten als unbeschränkte. Bei den Lutheranern dagegen ist sie auf ein Gebiet eingeeengt, dessen Grenze — das ist das Charakteristische — nicht ein für allemal durch immanente Gesetze des Erkennens festgelegt ist, sondern in jedem einzelnen Falle erst bestimmt wird. Die Vernunft ist in einer bösen Lage: sie darf ihr Besitzgebiet nicht scharf abgrenzen, und doch hat die Philosophie in jeder Grenzstreitigkeit schon durch die bloße Tatsache, daß der Streit da ist, verloren. Die principia naturae gelten auf ihrem Gebiete nur, weil — man möchte sagen: zufällig! — auf diesem Gebiete ein Widerspruch zwischen Theologie und Vernunft nicht existiert, theologisch ausgedrückt: weil es eine potentia ordinata Gottes gibt. Sobald die Theologie auf Grund der autoritativen Schrift einen irrationalen Satz aufstellt, besteht — so sagt J. Gerhard S. 122f. ganz naiv — auch jetzt zwischen den Prinzipien der Natur und den conceptus divini kein Widerspruch, sobald — die Prinzipien der Natur dem geoffenbarten Gottesworte unterworfen werden! Das Verhältniß der Theologie zur Philosophie gestaltet sich auf lutherischem Boden

¹⁾ Joh. Gerh. a. a. O. S. 122f. Principia naturae conformia quidem sunt primo vero, interim tamen infinitam illius sapientiam et potentiam non comprehendunt nec exhaustiunt.

Die Reformierten vertreten dagegen die kosmische Geltung des Satzes vom Widerspruche. Vgl. Alsted, Th. scholast. S. 90ff. Enzykl. S. 583, woselbst mit großem Aufwande die simplicitas der Wahrheit und der thomistische Grundsatz: Deus non potest illa velle, quae ab ipsius intellectu discrepant, gegen die Priorität des Willens Gottes als regula veritatis ausgespielt wird. Alsted zitiert dabei Suarez. Man erkennt, wie die großen thomistisch - skotistischen Streitfragen gelegentlich der Erörterung der Ubiquität Christi wieder anklingen. Aber es war beiden Teilen kein Ernst damit. — Vgl. noch Alsted, praec. Theol. liber 2 c. 10 p. 72 (bei J. Gerhard zitiert): Omne quod implicat contradictionem respectu rationis rectae, etiam implicat contradictionem respectu Dei. Rectum enim, verum et bonum quod est in creaturis, est summi illius recti, veri, et boni quoddam vestigium.

also außerordentlich einfach. Maßstab für die Geltung eines „natürlich“ gewonnenen Satzes ist stets die Theologie, d. h. die nach der Glaubensanalogie verstandene Schrift. Widerspricht ihr ein Satz, so ist er entweder rein aus philosophischen Prinzipien zu limitieren oder, falls das nicht gelingt, so ist eben damit bewiesen, daß der philosophische Satz nur in der philosophischen Sphäre gilt.¹⁾ So ist ein harter Dualismus das letzte Wort.

Aber mag immer diese ganze Darstellung die Gedankenreihen der streitenden Dogmatiker wiedergeben, sie reicht doch für die wirkliche Lage der Dinge nicht aus. Weder die Lutheraner noch die Reformierten wollen beim Wort genommen werden. Jene denken so wenig wie diese daran, die Philosophie in allen Glaubensdingen zum Stillschweigen zu bringen. Die Lutheraner haben sich in der Frage der Ubiquität keineswegs nur auf die Schrift zurückgezogen und den Widerspruch mit dem Denken ruhig getragen, sondern sind in metaphysische Erwägungen eingetreten und haben über die Berechtigung der herkömmlichen Raumvorstellung ernstlich reflektiert.²⁾ Auf der anderen Seite bedeuteten die sehr absolut klingenden philosophisch-theologischen Verhältnisbestimmungen der Calvinisten nicht irgendwie einen stärkeren Rationalismus. Nicht ohne Grund hält Joh. Gerhard³⁾ den Reformierten vor, nach ihren Grundsätzen werde die Philosophie durch ihre Sätze viele in der Schrift geoffenbarte Glaubensmysterien entwurzeln können, die Trinität, das Wunder der Inkarnation (mit dem Satze *finitum non est capax infiniti*).⁴⁾ Die reformierten Versuche,

¹⁾ Joh. Gerhard a. a. O. S. 129.

²⁾ S. E. Weber I, S. 59 f. über Meisners *Philosophia sobria*.

³⁾ a. a. O. S. 126 f. — Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß Pictets Formeln für das Verhältnis der Philosophie und Theologie (*Credimus nihil esse ne in religione admittendum, quod rectae rationi repugnet* S. 97) schon zum Rationalismus hinüberführen; wenigstens als Formeln nicht.

⁴⁾ Keckermann erklärt z. B. Syst. theol. S. 103 ff., zu den impossibilia gehöre nicht, was nur den Kreaturen und den *causae secundae* unmöglich ist oder Eigenschaften der Natur hindert, z. B. daß Feuer nicht brennt etc.

auch die Trinitätslehre rational widerspruchslös zu machen, treten zurück hinter der Unterwerfung des Verstandes unter das geoffenbarte Dogma.

So gelten im ganzen die Züge, die Tröltzsch als bezeichnend für die lutherische Prinzipienlehre hervorgehoben hat, auch auf reformiertem Boden, wenigstens in Deutschland; die natürliche und geistliche Sphäre sind säuberlich geschieden, jede hat ihre Axiome, die für sie und nur sie gelten; etwaige Widersprüche sind durch Limitation usw. zu beseitigen. Die Reformierten betonen die Harmonie von Theologie und Philosophie. Sie ist die Voraussetzung aller Dienste, die die Philosophie leistet. Das Pauluswort Kol. 2₈, mit dem die Enthusiasten die Philosophie ablehnen wollen, wird im Anschluß an Melancthons Kolosserkommentar und Strigels Dialektik (cf. Keckermann I, S. 72) auf den Mißbrauch der Philosophie zur Bestreitung der christlichen Grundwahrheiten bezogen, wie er in der Gegenwart durch die Antitrinitarier geübt wird.¹⁾ Von doppelter Wahrheit kann keine Rede sein. Keckermann hat verschiedentlich, sogar in einem eigenen schulgerecht aufgebauten Traktate (praec. Philos. S. 181 ff. = op. I, S. 68 ff.) die Frage der doppelten Wahrheit behandelt und gezeigt, wie alle scheinbaren Widersprüche sich durch Distinktionen und Limitationen der betreffenden philosophischen Sätze auflösen lassen.²⁾ Da für Keckermann die Philosophie im ganzen

Man merkt deutlich die Absicht, alle anderen Wunder außer den befehlenden papistischen und lutherischen Dogmen zu schützen. Wenn K. also sagt (105), die Verteidiger eines Dogmas, die dabei zu Gottes Omnipotenz flüchten, geben damit das sicherste Kennzeichen eines falschen Dogma (vgl. das Zitat bei Gerhard S. 112f.), so hat der Satz auch bei K. nur einen ganz relativen Sinn.

¹⁾ Die vera philosophia, so betont Keckermann, subordinatur Theologiae vel saltem (!) suavissimâ harmonia cum ea conjungitur, ut nihil ex ea afferri possit, quod ullam conclusionem Theologicam evertat. Praec. Philos. S. 97f., cf. op. I, S. 71, 43.

²⁾ Vgl. zu allem Bisherigen praec. Philos. S. 97 ff. In der Verwendung von Kol. 2₈ und dem Vorwurfe gegen die theologischen Gegner der Philo-

mit Aristoteles identisch war, so kam er angesichts der offensbaren Häresien des großen Meisters, auf die Petrus Ramus schonungslos den Finger gelegt hatte (Lobstein S. 80), ein wenig in die Enge. Aber hier half ihm, wie schon Melancthon und weiterhin Alsted, entweder der Versuch, doch noch die kirchliche Meinung aus Aristoteles herauszulesen oder schließlich nach langen Umständen die schonende Erklärung, man habe sich nicht auf die Autorität des Aristoteles verpflichtet.¹⁾

Abgesehen von solchen Menschlichkeiten erschien die Philosophie neben der Theologie als Gottes Gabe, und erst durch diesen von Keckermann geflissentlich scharf betonten Satz,²⁾ durch die Versicherung, daß auch die Philosophie von

sophie, sie fürchteten für ihre eigene schwache theologische Position, sie hätten Furcht vor dem Denken, trifft Keckermann sich mit lutherischen Zeitgenossen (Weber I, S. 31, 33 betr. Schegk. II, S. 5. Gaß I, S. 209f.). Vgl. sonst Alsted S. 457. Maccovius S. 6f. Heidegger, *Medulla Theologiae* Tig. 1696 S. 7. — Die Frage der doppelten Wahrheit wurde — laut Keckermann *Syst. syst. II, S. 417* — im Anschlusse an den aristotelischen Satz der Ewigkeit der Welt aktuell. Eine Heidelberger Disputation, bei der Fortunatus Crellius behauptete, die Ewigkeit der Welt sei nicht exakt zu widerlegen, erregte die Diskussion. Crellius stand unter italienischen Einflüssen. Vgl. auch Tröltsch S. 90. Nicht nur Keckermann, auch Alsted (*Enzykl. S. 457, 583* in der *Metaphysik*), Corn. Martini, Calixt, Hornejus, Vedelius behandelten das Problem energisch. S. Crocius S. 20ff. Alsted suchte die „doppelte Wahrheit“ metaphysisch zu widerlegen. 457 sagt er: *Philosophia sana non pugnat cum Theologiâ, sed ipsi ancillatur*. Keckermann betont die Einfachheit der Wahrheit (a. a. O. *unica et simplex*). Sätze wie „der schwere Körper kann nicht auf dem Wasser gehen“ werden durch den Zusatz „scilicet suâ naturâ“ begrenzt. Alle philosophischen Urteile (op. I, S. 72) betreffen eben nur die Dinge, sowie sie die Philosophie behandelt, d. h. als natürliche.

¹⁾ Vgl. hierzu Keckermann op. I, S. 73, 43. *Syst. syst. II, S. 416f.* (Physik). Alsted, *Enzykl. S. 638*. Dazu E. Zeller S. 32 und Tröltsch S. 43. — Das schonende Vorgehen Keckermanns und Alsteds sticht seltsam ab von Calvins herbem Wort über Aristoteles' Unsterblichkeitslehre (I, c. 5₆): *frigidum illud Aristotelis dictum*. Melancthon bestritt XIII, S. 221 f., 376 f. die Ewigkeit der Welt. Alsted ging so weit, von Aristoteles zu sagen: *quandoque dormitasse*. Zum Ganzen s. auch Ursinus, op. I, S. 46 ff.

²⁾ Op. I, S. 69. *Praec. Philos. S. 106ff.*: *Omnis veritas radius ex mente Dei missus*. S. 194. *Tract. S. 65 u. ö.*

Gott stamme, war die „doppelte Wahrheit“ als gänzlich widersinnig und die Verwendung der Philosophie in der Theologie als gänzlich ungefährlich erwiesen. Es galt nur, die Göttlichkeit der Philosophie mit dem Erbsündendogma und dem christlichen Urteil über die Heiden, zu denen trotz Zwingli auch die großen Griechen gehörten, zu vermitteln. Für den zweiten Punkt wandte man an, was man über die Geschichte der Philosophie zu wissen glaubte: die Philosophie stammte schließlich von den Vätern des alten Bundes, aus dem Volke der Offenbarung, und auf dem Umwege über Ägypten war sie zu den Griechen gekommen.¹⁾ Aber es war nicht zu verkennen, daß Aristoteles gegenüber seinen Vorgängern Originalität besaß: so half die Annahme einer besonderen Inspiration des Philosophus.²⁾ Allgemein — und damit berühren wir den ersten Punkt — dachte man die Philosophie als aus den Resten der *imago Dei* und durch besondere Wirkung des Geistes Gottes entstanden.³⁾ Daß der Intellekt durch den Fall an Umfang, Richtigkeit, methodischer Klarheit der Erkenntnis geschädigt ist, gibt Keckermann zu.⁴⁾ Aber die Philosophie erscheint dann eben als

¹⁾ Keckermann op. I, S. 19. Alsted, Th. scholast. S. 36 cf. 464 (Aristotelem fassum esse, se a quodam Iudaeo in Asia plurimo accepisse). Schon Melanchthon war hierbei vorangegangen, XI, S. 634. Alsted, Enzykl. S. 633, 638 speziell von trinitarischen Ahnungen. Polanus S. 76 mit Berufung auf Justin. Das Verfahren geht bis in die alexandrinische Synagoge zurück. Vgl. N. Söderblom, Natürl. Theologie und allgem. Religionsgeschichte 1913, S. 13 ff., 19 f.

²⁾ Keckerm. Tractat. S. 108. Praec. Philos. S. 38 f. Vgl. für Joh. Gerhard Tröltzsch S. 38 Anm. 2. Keckermann erklärt ausdrücklich, daß Aristoteles nicht zu den *electi* gehörte. — Gelegentlich redet Keckermann in Ausdrücken, die zu der Inspirationslehre parallel gehen, z. B. Tract. S. 65. Der heil. Geist ist erster Erfinder aller Wissenschaften: *qui hominibus postea usus est tanquam instrumentis*.

³⁾ Praec. Philos. S. 38 f. Speziell für die natürl. Theologie Wendelin S. 264. Die Philosophie ist nicht einfach menschliche Erfindung, sondern wie alle Wahrheit ein Strahl göttlichen Geistes. Praec. S. 113, 194 (cf. op. I, S. 40, 72). Die Logik heißt *divina ars Logicae*. Syst. log. comp. S. 167. Op. I, S. 542, 1604. Op. I, S. 161 f.: *Radius infinitae sapientiae Dei, per densas reatus nubes in animis nostris splendens*.

⁴⁾ Syst. theol. S. 141 f., 147, 163 ff. Der Mensch krankt an *ignorantia* (*privatio ejus notitiae, quam homo acquirere poterat*) und an *impotentia*

die supranaturale Gottesgabe, die der Mensch vor dem Falle von Natur besaß¹⁾ und jetzt als eine Stütze empfängt.²⁾ Man darf diese Sätze, hinter denen übrigens ein Mann wie Alsted zurückbleibt, nicht benutzen, um eine Theorie Keckermanns von allgemeiner Offenbarung herauszulesen. In seiner Dogmatik spielt alles dieses gar keine Rolle. Und auch die extravagantesten Aussagen über die Inspiration der Philosophie sind doch nur Exponenten der tatsächlichen Wertschätzung, die der Aristotelismus genoß. Es ist andererseits richtig, daß Keckermanns offenes Wort von einer doppelten Gabe des heiligen Geistes, der *fides*, an der nur die Erwählten teilhaben, und der Philosophie, deren auch die *reprobi* teilhaftig werden, nur auf reformiertem Boden, wo Zwingli doch nicht ganz vergessen war, gesprochen werden konnte.³⁾ Aber auch hier handelt es sich nur um eine einfache Folgerung aus dem Zugeständnis, daß Aristoteles nicht erwählt war. Alexander Schweizers Versuch,⁴⁾ die ganze reformierte Dogmatik in dem Rahmen des universalistischen Panentheismus Zwinglis und Schleiermachers zu verstehen, ist hier ebenso gefährlich wie Doumergues und anderer starkes Wertlegen auf die Sätze Calvins von allgemeiner göttlicher Gnadenwirkung.⁵⁾ Bei Keckermann mögen die humanistischen Ein-

mentis, d. h. an formaler Verderbnis des Erkenntnisvermögens und Gedächtnisses.

¹⁾ Syst. th. S. 147. Op. I, S. 1608. Vgl. op. I, S. 3 (Pauli).

²⁾ Speziell für die Logik erklärt K., daß der Mensch sie vor dem Falle nicht nötig hatte. Sie stellt nicht die durch den Fall degenerierte menschliche Vernunft dar, sondern gerade umgekehrt das göttliche Heilmittel für den im Falle entstandenen Schaden. Tract. S. 48. Syst. log. op. I, S. 852. Cf. op. I, S. 1604, 1607, 162. — Die Logik erscheint dabei weniger wie ein dem Geiste von Natur innewohnendes Gesetz als wie eine Summe von *extrinsecae normae*. Tract. S. 48.

³⁾ Das Zwinglische „wer die Wahrheit spricht, redet aus Gott“ klingt bei Keckermann wieder. A. Schweizer hält das Wort für charakteristisch reformiert.

⁴⁾ Z. B. I, S. 23, 191. „Darum ist die natürliche Religion keineswegs bloß *foedus operum*, sondern zugleich *oeconomia ante legem et sub lege foederis gratiae*.“ Alttestamentliche Vorzüge weist Schw. ohne weiteres der „natürlichen“ Religion zu.

⁵⁾ Doumergue IV, S. 49. Die Abgrenzung Calvins und des grand

flüsse ein wenig stärker wirken als bei Calvin. Aber beiden Männern tut man mit einer Dogmatisierung und Systematisierung ihrer zwischen Erbsündendogma und artistischer Bildung vermittelnden Gedanken ein Unrecht.

Die geschilderte Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie als zweier Sphären, die zwar nach ihren Prinzipien: *νοῦναι ἐννοεῖν* und Wort Gottes (vgl. op. I, S. 46 ff.) wie nach ihrer Zielbestimmung: *bonum spirituale* hier, *naturale* und *morale* dort (op. I, S. 48) verschieden sind, aber doch beide die Wahrheit Gottes wiedergeben — diese Auffassung von der wesentlichen Kongruenz zwischen Aristoteles und den natürlichen Voraussetzungen der supranaturalen Offenbarung ist der Hintergrund des ganzen theologischen usus der Philosophie. Daß auch die Reformierten hier von Melancthon gelernt hatten, ist schon erwähnt und wird bestätigt, wenn Keckermann (op. I, S. 71) neben Mornäus den Tübinger Schegk und Ursinus als Gewährsmänner zitiert. Bei Ursinus, der in den Prolegomena zu den Katechismusexplicationen (op. I, S. 46 ff.) auf das Verhältnis zwischen Philosophie und *doctrina ecclesiae* zu sprechen kam — Keckermann zitiert die gane Stelle —,

dogme calviniste de la Grâce générale gegenüber Luthers Dualismus des Natürlichen und Spiritualen ist mehr für Doumergues durch Bavinck und A. Kuyper bestimmte calvinistische Dogmatik bezeichnend als historisch richtig. Die „Lehre Calvins von der allgemeinen Gnade“ ist nichts weiter als das notgedrungene gelegentliche Zugeständnis des augustinisch-lutherisch denkenden Theologen angesichts unleugbarer heidnischer Tugenden, die er noch dazu — wie D. selber zugibt — als innerlich wertlos, weil aus falscher Gesinnung entsprungen, abtut (II, c. 3₄). Vgl. Pictet S. 391. Daß Calvin völlig von Luther abhängig ist, zeigt ein Vergleich mit Köstlin, Luthers Theologie II², S. 373f. Demgegenüber hat es nur sekundäre Bedeutung, wenn Calvin gelegentlich im Sinne Zwinglis redet, z. B. II, c. 2 S. 15: *Si unicum veritatis fontem Dei spiritum esse reputamus, veritatem ipsam neque respuemus neque contemnemus ubicunque apparet*. Vgl. op. 33 S. 319 und Doumergue S. 51 Anm. 2. In der Regel handelt es sich dabei um die Wissenschaften, die Jurisprudenz u. ähnliches; und in dieser Hinsicht hat Luther ähnlich geredet. E. A. (1. Aufl.) 39 S. 330ff. Auch Tröltsch, Kultur S. 349, Soziallehren S. 617 überschätzt m. E. die *gratia universalis*; jedenfalls gilt das was Tröltsch von dem Calvinismus im Unterschiede vom Luthertum sagt, mehr für die Praxis als für die Theorie. Die Praxis aber war durch den Kulturboden der westlichen Länder bestimmt.

hört man Melanchthon reden. Demgegenüber haben Calvins rühmende Aussprüche über die profanen Wissenschaften und ihren Wahrheitswert, die man in der Institutio findet, kaum direkt gewirkt, wenigstens auf deutschem Boden nicht.¹⁾

¹⁾ Inst. II, c. 2₁₃₋₁₇ und dazu Doumergue IV, S. 148f. Es handelt sich vor allem um die antike Jurisprudenz, Physik, Dialektik, Medizin, Mathematik. Vgl. I, c. 5₂ und den Kommentar zu 1. Kor. 8₁. Die starke Betonung der Gottesgaben, als welche diese Wissenschaften erscheinen, führt über Luther (s. o.) höchstens formell hinaus.

VI. Kritik und Krisis. Der Cartesianismus.

Indessen ist der traditionelle Bund zwischen Aristotelismus und Theologie keineswegs unangefochten geblieben. Sehen wir von dem Vorstoße der Föederaltheologie gegen die Scholastik ab, so verdient etwa Amesius' Polemik gegen den Aristotelismus am meisten Beachtung; nicht weil sie in Deutschland Erfolge gehabt hätte, aber weil sie sich speziell gegen Keckermann richtete.¹⁾ Auch Amesius war ein, wenngleich sehr vorsichtiger, Anwalt des theologischen Gebrauches der Philosophie. Aber er hielt zu Petrus Ramus, denn er haßte wie dieser die „aristotelische“ Metaphysik der Scholastik. Sie war ihm keine „natürliche“ Wissenschaft, sondern Peripateticorum fides. Sie sollte daher nicht für die Theologie verwandt, sondern durch diese ersetzt werden (S. 4), ist sie doch weder hinsichtlich ihres Objektes noch im Blicke auf ihre Erkenntnisweise von der Theologie als selbständige Wissenschaft zu scheiden. Vielleicht noch wichtiger war, daß Amesius sich gegen das selbstverständliche Fortleben einer rein aristotelischen Ethik bei Keckermann wandte.²⁾ Freilich zeigte sich darin nicht nur die Abneigung gegen Aristoteles und die Ethik ohne Gott, sondern ein tieferer Gegensatz, der uns schon zu dem folgenden Teile

¹⁾ Zu Amesius vgl. die vorzügliche Darstellung bei Göters, Die Vorbereitung des Pietismus 1911 S. 61 ff.

²⁾ Medulla S. 4: Theologia . . . in istis partibus recte tradita Metaphysica et Ethica sua sponte evanescunt. S. 203 ff. Vgl. RE. I³, S. 448. V³, S. 551. Weber I, S. 94. A. Schweizer, Stud. Krit. 1850 S. 50—53.

unserer Untersuchungen hinüberführt: die Identifikation von Naturgesetz und Gottesgesetz fiel für den stark autoritativ denkenden Calvinisten dahin, mit ihr eine irgendwie faßbare, der Philosophie zugehörige, natürliche Theologie.¹⁾ Wo die scholastischen Theologen die „natürliche“ Ethik und Theologie fanden, da sah er Heidentum.²⁾ Ein entschieden antischolastischer Biblizismus und Positivismus zerriß das unnatürliche Band zwischen Aristoteles und dem Wort Gottes. In der Tat: hier zeigt sich „das erste Erwachen der Ahnung, daß das naive Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, wie es in der kirchlichen Orthodoxie bestand, für diese selbst verhängnisvoll werden könnte“ (Göters). Zunächst hat der Puritaner mehr praktisch-ethisch als theologisch Einfluß geübt. Doch ist nicht zu vergessen, daß Coccejus sein Schüler war. Seine eigene Gotteslehre zeigt ihre relative Unabhängigkeit von der aristotelischen Scholastik sehr vorteilhaft in dem Versuche, Gott wirklich in jeder Aussage über ihn als Grund des Glaubens zu begreifen. Aber der aristotelische Sauerteig in der Verarbeitung des Gottesgedankens ist nicht ausgefegt.

Führen von Amesius Linien zu der föderal-theologischen Opposition gegen die aristotelische Scholastik, so erhalten wir einen Eindruck von der großen cartesianischen Bewegung wider die scholastische Theologie durch einen Blick auf Wittich,³⁾ einen der maßvollsten cartesianischen Theologen. Daß wir überhaupt einen Cartesianer, noch dazu einen außerdeutschen, innerhalb des Rahmens unserer Untersuchung

¹⁾ 203: Ratio quae dicitur recta, si absoluta rectitudo spectetur, non alibi nobis est quaerenda, quam ubi existit, id est, in scripturis, neque differt a voluntate Dei ad nostrae vitae directionem revelata. Für die ganze Position des Amesius ist auch bezeichnend, daß er die Notwendigkeit einer energischen Prinzipienlehre in seiner *Medulla* nicht empfindet. Erst unter den Gnadenmitteln wird die *scriptura sacra* behandelt.

²⁾ Ähnlich Heidegger, *Ethica christiana* 1711 cap. 1. Stud. Krit. 1850 S. 301. Heideggers Kritik der Scholastik ist überhaupt schärfer als die übliche.

³⁾ *Theologia pacifica* 1683. Das Buch setzt sich mit Wittichs ehemaligem Lehrer Maresius, Prof. in Groningen seit 1645 (1660: *De abusu philosophiae Cartesianae*) auseinander.

berücksichtigen, empfiehlt sich nicht nur angesichts des Übergreifens cartesianischer Einflüsse auch auf die deutsch-reformierte Theologie,¹⁾ sondern vor allem, weil der Aristotelismus der Theologen um 1600 erst durch den Vergleich mit der Epoche seiner Überwindung scharfe Umrisse erhält.

Die Stellung des Descartes zur aristotelischen Scholastik ist nie ganz eindeutig gewesen. Wie von Hertling gezeigt hat,²⁾ waren die öffentlichen Äußerungen des Philosophen lange Zeit durch taktische Rücksichten auf die Jesuiten oder die Sorbonne, deren Unterstützung für seine Philosophie er wünschte, bestimmt. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß Descartes über die revolutionierenden Wirkungen seiner Aufstellungen ganz klar sah und im Grunde mit nicht geringer Verachtung von der Scholastik redete.³⁾ Bei Wittich ist das vollends deutlich: *Atqui id libenter profiteor, me in Philosophicis ab omnibus dissentire, qui scholasticam et vulgarem Philosophiam sequuntur* (196). Das Gefühl der Distanz und Verachtung,⁴⁾ mit dem man sich von der Scholastik lossagte,

¹⁾ Diese Einflüsse stellt neuestens dar J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik*, I, 1912, S. 51—62. Damit werden Tholucks Forschungen weitergeführt. (II, S. 7 ff. u. ö.).

²⁾ Descartes Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsber. d. Münch. Akad. 1897, II, S. 339 ff. 1899, I. S. besonders S. 379 f.

³⁾ v. Hertling S. 339 ff., 362. Kuno Fischer, *Gesch. der neueren Philosophie* I, 1. S. 397. Vor allen Dingen sind die Äußerungen im *Discours de la méthode* wichtig.

⁴⁾ Die Unehrebarkeit, mit der manche Cartesianer von Aristoteles redeten, war ein Hauptgrund des Widerstandes der Universitäten und Schulen gegen Cartesius. So in Breda (s. dessen Gutachten bei Bohatec S. 155 ff.) und Marburg. Vgl. die Statuten der Marburger Fakultäten von 1653, ed. Caesar 1868, S. 54 (bei Bohatec S. 59): *Sed et philosophia ista Cartesianiana Aristotelis . . . maximum contemptum instillat*. Wenn Bohatec aus dem übrigen Inhalte der Statuten entnimmt, daß Marburg „der Scholastik müde“ war, so ist das schwerlich richtig. Die Anweisung an den logischen Professor, seine Behandlung der Logik praktisch, nicht spitzfindig zu gestalten, entspricht nur der Richtung auf die „Praxis“ der Wissenschaften, die unter ramistischen Einflüssen auch die Aristoteliker längst ergriffen hatte. S. Weber I, S. 82—87. — Im ganzen unterscheiden, wie Bohatec nachweist, die Cartesianer scharf zwischen Aristoteles, den ein Teil von ihnen gut mit Cartesius vereinigen zu können glaubte (vgl. das Groninger

hatte zwei Gründe: erstens die verwirrende Last der scholastischen Terminologie: *horridus ille vocabulorum sonitus* (Wittich S. 9), an der aber für ihre Vertreter schon sachliches Interesse hing (s. Maresius bei Wittich S. 10); zweitens der Schutt althergebrachter Traditionsmassen, denen gegenüber Descartes das Ideal einer streng aus einem Prinzip entwickelten natürlichen Erkenntnis zur Geltung brachte. Dort herrschte die Enzyklopädie, hier das Axiom, dort die Tradition, hier das systematische Interesse der Denknöwendigkeit, das zwar auch in der Scholastik nicht tot war, aber unter dem Gewichte der Tradition wenig bedeutete, es herrschte das moderne Interesse an der Forschung, am Auffinden neuer Erkenntnisse.¹⁾

Trotzdem bedeutet der Cartesianismus für die offiziellen Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie zunächst keine Revolution.²⁾ Wittich macht die gleichen Voraussetzungen wie die Aristoteliker: die menschliche Erkenntnis hat eine doppelte Quelle: das *lumen rationis* und die *auctoritas et testimonium fide dignum*. Daher gibt es zwei Grundwissenschaften mit je einem Prinzip (*lumen naturae* und Wort Gottes): Philosophie und Theologie.³⁾ Erstere begreift auch die *cognitio Dei naturalis* unter sich. Das Verhältnis der beiden Wissenschaften konnte

Gutachten 1651, Bohatec S. 151 ff.; und einen Brief Sam. Andreäs von 1669 bei Tholuck II, S. 294), und dem formalistischen, scholastischen „Aristotelismus“, den sie bitter befehdeten als Mißverstand des echten Aristoteles. Vgl. hierzu Bohatecs Buch (S. 2 ff., 4 ff., 15 ff., 30 ff., 34 f., 39 f., 75 f., 127 f.). Sicherlich war die Rücksicht auf Aristoteles stark taktisch bedingt (20). Immerhin aber entstand aus der Vereinigung aristotelischer und cartesianischer Gedanken die „cartesianische Scholastik“, der B.s Forschungen gelten.

¹⁾ Vgl. v. Hertling S. 340. Windelband, Lehrbuch⁴ S. 326. Es war ein Cartesianer, J. Chr. Sturm, der — wie man hört — zuerst in Deutschland Experimente in seiner Vorlesung machte. Bohatec S. 55.

²⁾ Gaß II, S. 229 betont die Unterschiede gegenüber dem bisherigen Status zu stark. Die Unterschiede liegen nicht in den Formeln, sondern in dem Inhalte der neuen Philosophie, der allmählich die ängstlich konservierten Formeln zerbrechen mußte.

³⁾ S. 1.

offiziell um so eher das alte bleiben, als Descartes immer daran lag, jede Verletzung der Kirchenlehre zu vermeiden.¹⁾ Er betonte nicht nur, daß ihn philosophische Fragen, nicht theologische angingen, sondern war überzeugt, wie er wenigstens an den Jesuitenprovinzial P. Dinet schrieb,²⁾ daß aus seiner Philosophie der Theologie nicht irgendwelcher Schaden erwachsen könne. Die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, vielmehr gibt seine Philosophie die besten Mittel an die Hand, die Lehren der Religion zu erklären, während gerade umgekehrt in der Vulgarphilosophie vieles sich finde, was mit theologischen Wahrheiten streite, ob das auch verborgen oder wegen der langen Gewöhnung nicht bemerkt werde. Die kirchlichen Mysterien standen ihm als *Noli me tangere* da, während es unterhalb ihrer ein gleichzeitig dem Glauben und Wissen zugängliches Gebiet von Wahrheiten gibt, die von der Philosophie demonstriert werden dürfen. Descartes machte die „Verbeugung vor der Religion“,³⁾ deren innere Echtheit eine hier ganz gleichgültige Frage ist,⁴⁾ so tief, daß er zwar einerseits die doppelte Wahrheit scharf ablehnte, aber doch für den Fall eines Konfliktes die unbedingte Unterordnung unter die Offenbarung proklamierte.⁵⁾

¹⁾ Vgl. außer Kuno Fischer I, S. 208f. Gaß II, S. 221. v. Hertling a. a. O. A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius 1906, S. 23.

²⁾ Vgl. v. Hertling S. 369. Der offene Brief, der deutlich taktisch eingegeben war, wurde in die 2. Aufl. der Meditationen aufgenommen. Vgl. 1899 S. 11, 8.

³⁾ A. Schlatter a. a. O.

⁴⁾ Blondel erörterte diese Frage ausführlich 1896.

⁵⁾ *Principia Philos.* I § 31: *Praeter cetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infingendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clare et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam.* Wittich übernimmt das ganz im Sinne der älteren reformierten Prinzipienlehre. Wenn eine klare und deutliche Vorstellung der Offenbarung widerspricht — der Fall ist freilich unmöglich —, dann gilt es Unterordnung unter die Offenbarung, denn der Widerspruch beweist, daß bei jenen Vorstellungen das Kriterium der *claritas* und *distinctio* nur scheinbar vorlag!! (28—30).

Man begreift, daß diese öffentliche Stellungnahme des katholischen Philosophen seinen theologischen Anhängern auf das Beste die Aufrechterhaltung des traditionellen im „organischen“ Vernunftgebrauche verkörperten Verhältnisses von Theologie und Philosophie ermöglichte. Wittichs ganzes Buch dient dazu, den Nutzen der cartesianischen Philosophie für die Theologie nachzuweisen.¹⁾ Neben der formal-logischen Schulung des Geistes, die gerade das System der *clarae et distinctae perceptiones* bietet,²⁾ steht die wichtige erkenntnis-kritische Leistung der cartesianischen Philosophie: sie lehrt die Grenzen des Erkennens sehen und leitet an zur Unterwerfung der Vernunft unter die Offenbarung in allen Glaubensdingen.³⁾ In der Tat bot Wittich mit seiner starken Betonung, daß die Mysterien der Inkarnation, Trinität und vieles andere allein von Gottes Willen abhängen,⁴⁾ einen Rückhalt für die Offenbarung und einen Freibrief für schrankenlose Unterwerfung unter dieselbe, wie ihn die Theologie nur wünschen konnte. Er empfahl einen Offenbarungspositivismus,

¹⁾ Wittichs Buch hat den Titel: *Theologia pacifica, in qua varia problemata Philosophiae Cartesianae in diversis Theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem celeberrimi viri Samuelis Maresii de abusu Philosophiae Cartesianae in rebus Theologicis et fidei modeste respondetur*. Lugd. Batav. 1683. Vgl. auch die Kapitelüberschriften: *Usus Philosophiae etc.*

²⁾ S. 13.

³⁾ C. III, S. 28.

⁴⁾ S. 2. — Vgl. hierzu schon Keckermann.

Wittich wandte sich mit Schärfe gegen den Unfug der Sorbonne, mit dem aber seit Petrus Lombardus, dem Vater der Scholastiker, die ganze scholastische Theologie umgegangen war, die Offenbarungsdogmen beweisen zu wollen. Ja (4) sogar die psychologischen Analogien zur Trinitätslehre, die sich auch bei den reformierten Theologen fanden, lehnt er ab, weil sie gegenüber den Gegnern nichts beweisen. Die Autorität der Schrift soll geltend gemacht werden. — So verbindet sich Schärfe des Denkens, die jeden Scheinschluß, jede bloße Wahrscheinlichkeit abwehrt, mit strengstem Schriftpositivismus. Auch hier liegt eine Parallele zum Skotismus vor. — Bohatec S. 26—29 stellt m. E. Wittichs Verfahren unter falsche Gesichtspunkte. Weder hatte die Orthodoxie die These von einem „bloß formalen“ Vernunftgebrauch (29) noch führte die cartesianische These „Trennung der Philosophie und Theologie“ etwas Neues ein. Daher hat Wittich auch in seiner *theologia pacifica* seine Grundsätze nicht verleugnet.

der schon einmal, im Skotismus, die Kehrseite einer voluntaristischen Gotteslehre gewesen war. Ja, im Anschlusse an seinen Meister spannte Wittich den Gedanken vom Primat des göttlichen Willens, dem ein anthropologischer Willensprimat in der Theorie des Irrtums, der Sünde und des Glaubens entsprach,¹⁾ so straff, daß die Geltung des Satzes vom Widerspruche der Formel nach in skotistisch-lutherischem Sinne gegen die thomistische Position der reformierten Scholastik entschieden wurde. Zu Gottes perfectio gehört, daß er schlechthin unabhängig ist, auch von einer vorausgehenden Idee des Guten.²⁾ Sein Wille ist die Ursache alles Wahren und Guten. Mit Descartes sagt Wittich: *Si quae ratio boni ejus praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum et faciendum. Ratio eorum bonitatis ex eo pendet quod voluerit ipsa sic facere.* Da also der Komplex des Möglichen nur von Gottes potentia abhängt, kann der Mensch nie ein Urteil darüber haben, was möglich und was unmöglich ist. Natürlich vollzieht Gott nichts Kontradiktorisches, aber seine Allmacht darf nicht durch endliche Begriffe des Kontradiktorischen eingeschränkt werden.³⁾

Diese Sätze begegneten bei dem orthodoxen Aristoteliker Maresius einem Widerspruche, der uns von hintennach lehrt, die ganze Verhandlung der Dogmatiker zu Keckermanns Zeit über den Satz des Widerspruchs so wenig prinzipiell wie möglich aufzufassen.⁴⁾ Maresius bietet keine sachlichen Gegengründe auf. Statt dessen weist er immer nur auf die bedenklichen Folgen jener cartesianischen Theorie für die Ubiquitätsfrage hin: die Gegner decken alle ihre Absurditäten

¹⁾ S. 32 ff.

²⁾ S. 163 ff., 171. *Nos id non posse determinare, cum potentia Dei sit infinita, nos vero finiti, si autem hoc vellemus determinare, tum omnino limites poneremus potentiae divinae nobis non cognitos.*

³⁾ Vgl. Descartes in einem Briefe ed. Cousin X₁₆₃ (Hertling a. a. O. 1899 S. 17): *Pour moi, il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute puissance.*

⁴⁾ S. 172.

in der Abendmahlslehre mit dem Rückzuge auf die schrankenlose, auch scheinbar Kontradiktorisches einschließende Omnipotenz Gottes — und ihnen kommt Wittich zu Hilfe! Wittichs Antwort zeigt, daß ihm nur an dem allgemeinen Satze lag, daß dagegen eine Änderung der orthodoxen Stellung zur Ubiquität nicht beabsichtigt war. Aber wie paßt es zu seiner Position, daß er nun doch der gegnerischen Abendmahlslehre eine *contradictio* zuschiebt, ¹⁾ daß er den Gedanken, aus seinem allgemeinen Satze folge die Glaubenspflicht für alle absurden Dogmen, abweist und überhaupt den Begriff des Kontradiktorischen, *quae pro veris haberi non possunt*, beibehält, trotz der Behauptung einer auch durch das Kontradiktorische nicht begrenzten Allmacht Gottes? ²⁾ Was Gottes Natur widerspricht, darf auf keine Weise zugelassen werden, was aber der Natur der geschaffenen Dinge widerspricht, ist nicht zuzulassen, *donec de iis aliter fuerit revelatum*. Ja sogar diesen Grenzfall, daß Gottes Offenbarung etwas Kontradiktorisches decken könnte, setzt Wittich als unmöglich — und kehrt damit ganz zu der Position der reformierten Aristoteliker zurück. Auf welche Weise? Das für diesen Weltbestand geltende Denkgesetz, das durch den Satz des Widerspruchs beherrscht wird, nötigt zu der Konsequenz, daß Gottes Wirken in diesem Weltbestande auch dem Denkgesetze entspricht. ³⁾ Ob aber das Denkgesetz absolut gilt? *An vero Deus suâ potentiâ infinitâ potuisset forte aut posset hujus loco aliud universum condidisse aut condere, in quo obtinerent veritates nostris praesentibus contradictoriae nescio, cum potentiam Dei infinitam nesciam meo finito intellectu definire.* Der skotistische

¹⁾ S. 173. *Quamdiu autem hoc contradictorium percipio, tamdiu ad ei assentiendum non obligari sum censendus, adeoque non minus sic sententia Pontificiorum aliorumque qui contradictoria a nobis credi volunt, potest refutari.*

²⁾ Es ist bezeichnend, daß W. erklärt, die gegnerische Ansicht vom Abendmahl falle nicht nur durch ihren kontradiktorischen Charakter, sondern auch, weil ihre Auslegung der verba institutionis der Schrift widerspreche.

³⁾ *Cum Deus in hoc universo voluerit plane repugnare nostro intellectui, ut contradictoria sint vera, Deum nobis stante hoc universo non posse credenda per fidem ea proponere, quae leges hujus universi subruerent.*

Satz von der *potentia absoluta* Gottes und der Kontingenz alles Wirklichen, auch der letzten Denkgesetze, lebt hier wieder auf. Aber Wittich endet doch bei einem Rationalismus hinsichtlich des gegenwärtigen Weltbestandes. Der Kontingenzgedanke rettet sich in die Vorstellung anderer möglicher Welten mit anderen Denkgesetzen.¹⁾ So hat Wittichs antischolastischer Voluntarismus auf seine Theorie des Verhältnisses von Philosophie und Theologie keinen Einfluß. Wittich bleibt auf dem traditionellen Standpunkte.

Ehe wir dem *usus* der Philosophie in der Theologie, der sich auf diesem Boden vollzieht, nachgehen, empfiehlt es sich, kurz die inneren Schwierigkeiten des obigen Gedankenganges im Rahmen des Cartesianismus²⁾ anzudeuten.

¹⁾ Der Unterschied von Leibniz ist deutlich. Für Leibniz ist der Satz vom Widerspruch unbeschränktes Grundgesetz der Wirklichkeit. Aber innerhalb dieses Gebietes gibt es verschiedene Möglichkeiten von Welten. Leibniz zeigt Verwandtschaft mit dem Optimismus Abälards (den v. Hertling S. 14f. berührt). Sonst ist er vorbereitet durch die reformierte Dogmatik des XVII. Jahrhunderts und ihre — natürlich wieder von der klassischen Scholastik entlehnten — Unterscheidungen zwischen Gottes *voluntas absoluta*, nach der er alles hat wollen können, was eine *contradictio* nicht einschließt, und der *definita*, *secundum quam vult ea tantum, quae decrevit*. Doch liegt in letzterem Satze (Maccovius S. 203) noch ein voluntaristisches Element, das bei Leibniz im Optimismus aufgehoben ist. An Leibniz' Position schlossen sich im 18. Jahrhundert die Reformierten Wytttenbach, Stapfer, Endemann, Stosch an. S. Schweizer I, S. 89.

²⁾ Zu Descartes' Lehre vom Primat des Willens bei Gott s. Gaß II, S. 237. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes 1886, S. 115, 120f. v. Hertling 1899 I, S. 15ff., der Kahls Buch nicht zu kennen scheint. Außerdem Bohatec. Descartes dachte zuerst (z. B. Med. IV) anders: auch bei Gott sollte es keine Indifferenz des Willens der klaren Erkenntnis gegenüber geben. Theologische Bekannte wiesen D. darauf hin, daß auf diese Weise die absolute Freiheit des göttlichen Willens stark bedroht werde. Wenn Gottes Wille stets seiner immerdar deutlichen Einsicht folgen muß, so ist Gott nicht so frei, wie das christliche Gottesbewußtsein es verlangt. Descartes revidierte daraufhin seinen Standpunkt (s. Respons. sextae) und gelangte zu skotistischen Sätzen. Gott erkennt nicht vorher, daß die Summe der Dreieckswinkel nur = 2 Rechten sein kann, sondern weil Gott wollte, daß es so

Descartes hat nicht nur seine Lehre vom Primat des göttlichen Willens erst ziemlich spät aufgestellt, sie steht auch im Widerspruche mit den Grundlagen seines Systems, dem Satze von den klaren und deutlichen Vorstellungen. Descartes hat das Verhältnis des letzten erkenntniskritischen Axioms zu dem Gottesgedanken nicht eindeutig zu formulieren vermocht. Er bietet zwei Linien. Zunächst die kritische: durch den methodischen Zweifel gelangt er zum *cogito ergo sum* und gewinnt an dieser intuitiv gewissen Wahrheit das erkenntnistheoretische Kriterium: *Quidquid clare et distincte percipio, verum est*. Von hier aus erscheint der Gottesgedanke erst als Folgerung. Zweitens die metaphysische Linie: jener erkenntniskritische Grundsatz selber unterliegt dem Zweifel (Med. 3) und erlangt Gewißheitswert erst durch den von ihm unabhängigen Beweis für Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit (vgl. K. Fischer S. 462. Windelband, Lehrbuch⁴ S. 319). Hierbei liegt die skotistische Idee Gottes als eines unberechenbaren Willenwesens im Hintergrunde. Erstere¹⁾ Gedankenreihe ist die eigentlich cartesianische, moderne. Das Erkenntniskriterium ist autonom und wird durch den Gottesgedanken höchstens nachträglich befestigt.

sei, muß es so sein. Wie das Gesetz vom Gesetzgeber, so hängen die metaphysischen und sittlichen Wahrheiten von Gott ab. Wir können nicht begreifen, wie 2×4 nicht 8 sein sollte, doch folgt daraus nicht, daß Gott es nicht so hätte einrichten können. — Eine noch unbeantwortete Frage betrifft das Verhältnis des Philosophen zu Duns. Für die mögliche indirekte Abhängigkeit des Descartes von Duns durch Vermittlung Gibieufs s. Kahl S. 115 Anm. 3. Doch kann Descartes nicht durch dessen Buch *De libertate Dei et creaturae* 1630 beeinflusst sein, da er das Buch noch nicht kannte, als er seine Freiheitslehre gewann (vgl. Hertling S. 20). Aber Descartes verkehrte mit Gibieuf, welcher Doktor der Sorbonne und einer der Leiter des Oratoriums war, wissenschaftlich (a. a. O. S. 351f.). Er schickte ihm z. B. seine *Meditationes* zur Begutachtung zu. v. Hertling weist offenbar unabhängig von Kahl auf diese Fährte hin. — In jedem Falle ist Descartes' Abweichen von der herrschenden thomistischen Position auffällig.

¹⁾ Vgl. zu dieser Auffassung des Descartes Ludwig Fischer in Reklams Ausgabe der *Meditationes* S. 49 Anm. 52, 60. — Auf einen Zirkel bei Descartes wiesen schon seine theologischen Gegner hin. Vgl. indessen die Darstellung Kuno Fischers I, S. 302 ff. und Bruno Bauchs, *Gesch. der Philosophie* IV, S. 68.

Dagegen zerbricht an der zweiten Gedankenreihe das ganze System, sowie sich an die Stelle des raschen Schlusses auf Gottes, des Vollkommenen, Wahrhaftigkeit, der skotistische Gedanke der Kontingenz aller Normen setzt. Wenn alle Moralnormen positivistisch aufzufassen sind, dann hat der Schluß auf Gottes Wahrhaftigkeit kein Recht. Das „Nicht-täuschen-Können“ Gottes bei Descartes stellt schon eine den ganzen Gedankengang durchbrechende Einschränkung in thomistischem Sinne dar.¹⁾ Wir ziehen damit keine jener Zeit fernliegenden Konsequenzen. Descartes' Schüler selber haben z. B. die Skepsis auch auf die Möglichkeit, daß Gott täuschen könne, erweitert. Das ist konsequent. Eine Wissenschaft ist im Grunde durch den Voluntarismus unmöglich gemacht.

Warum führen wir alles dieses hier an? Für Descartes selbst war der Widerspruch nicht tödlich. Bei ihm stand die autonome, kritisch, nicht metaphysisch begründete Erkenntnistheorie im Vordergrund. Die theologischen Floskeln seines Systems waren nicht wurzelecht; daher waren sie ablösbar. Anders stand es für die Cartesianer, die jene Gotteslehre ebenso ernst nahmen wie das erkenntnistheoretische Kriterium. Wittich baut seine natürliche Theologie aus den Steinen cartesianischer Denknöwendigkeiten auf. Die Geltung des Satzes von den klaren und deutlichen Vorstellungen wird auf Gottes rational ableitbare Wahrhaftigkeit gestützt. Mit dieser Gedankenreihe, in der das cartesianische Axiom auf das Höchste als Grundlage aller Wahrheitserkenntnis gelobt wird,²⁾ streitet der Voluntarismus der Gotteslehre. Es ist ganz richtig, wenn Maresius Wittich entgegenhält (173), nach seiner Lehre höre Gott auf, *prima veritas, norma et mensura omnis alterius veritatis in mundo* zu sein. Das

¹⁾ Gegen Kahl, der in der Betonung der *veracitas* Gottes bei Duns und Descartes keine Schwierigkeit findet. Es ist nicht zu begreifen, worauf sich bei der voluntaristischen Gotteslehre der Cartesianer die Berechtigung stützt, den Satz des Widerspruchs für mehr als ein subjektives Denkgesetz zu halten. Die Konsequenz, daß es auch für diese Welt gelte, ist ein Postulat auf diesem Boden. Dieser Standpunkt würde konsequent von Duns zu Occams Terminismus weitergeführt haben. Aber die Zeiten waren andere. Im Vordergrund stand ein autonomer Rationalismus.

²⁾ Wittich S. 20, 25.

Charakteristische ist nun, daß dieser Widerspruch nicht im Großen empfunden wird. Empfunden wird nur das Teilproblem, daß einerseits der Satz von den klaren und deutlichen Vorstellungen unbedingt gilt und, wie Wittich hervorhebt, die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen selbstevident ist,¹⁾ daß andererseits dieses Axiom an der Offenbarung eine zwar nicht formal,²⁾ aber inhaltlich seiner Jurisdiktion entzogene Sphäre findet, und, mag immer dieser Fall als unmöglicher gesetzt sein, im Falle eines Widerspruches zwischen Offenbarung einerseits, klaren und deutlichen Vorstellungen andererseits die Selbstevidenz der Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung in Frage gezogen und als nur scheinbare beurteilt wird. Dieser Hiatus, diese Eingrenzung des Axioms ließ sich ertragen, solange die kirchlich-konservative Haltung des Meisters nachwirkte. Aber das dauerte in der Philosophie nicht lange, und notwendig lauerte auch in der Theologie im Hintergrunde der Rationalismus, zu dem die Durchschlagskraft des rationalen Prinzips trotz aller künstlichen Schutzwände hinführen mußte.³⁾ Nur darf an dieser Stelle nicht vergessen werden, daß erstlich diese innere Diskrepanz der cartesianischen Prinzipienlehre im Prinzip nicht über die Nöte der älteren Orthodoxie hinausführte,⁴⁾ sondern höchstens

¹⁾ S. 25 ff.

²⁾ Die Offenbarung steht formal auch unter dem cartesianischen Kriterium. 104: *In theologia revelatâ admittenda sunt omnia, de quibus clarè constiterit, quod sint revelata a Deo, etsi non possimus evidentiam rei percipere, quae saepe talia sunt, ut per lumen rationis non possint cognosci.* Nach 22 gilt also das Axiom auch für die Offenbarung in der Anwendung, *ut ita in theologicis . . . nulla possit esse certitudo, nisi praecesserit clara et distincta perceptio revelationis.* Diese scharfe Scheidung zwischen Form und inevidentem Inhalt der Offenbarung, auf welche die Entwicklung der reformierten Gewißheitslehre längst hinführte, hat W. von Descartes übernommen. Cf. *Responsio ad secundas objectiones.* Amsterd. 1654 S. 78 (v. Hertling 1899 I, S. 9). Nur für den Grund, nicht den Inhalt des Glaubens bedarf es der *claritas*, und diese ist auch bei undurchdringlichen Mysterien wirklich vorhanden, nämlich in der Autorität der göttlichen Offenbarung.

³⁾ Zu allem Vorigen s. Wittich S. 28 ff. Wittich gibt mit alledem nur Descartes wieder. — K. Fischer I, S. 396.

⁴⁾ Die haltlose Doppelstellung der älteren Orthodoxie, für die der

durch das bewußtere Erfassen des rationalen Axioms, der Autonomie des klaren Denkens dem kritischen Punkte der philosophisch-theologischen Beziehungen näher führte; zweitens daß man sich hier wie im Aristotelismus durch die wiederholte Versicherung, ein Widerspruch liege nicht vor und sei überhaupt undenkbar, in das Gefühl ungestörten Friedens einwiegte.

Wie war das möglich angesichts der neuen Physik, Kosmologie, Metaphysik? Mit dieser Frage sind wir auf den *usus* der Philosophie in der Theologie bei Wittich zurückgewiesen. Die Philosophie hat nicht nur die Möglichkeit und Aufgabe, den Beweis für die beiden Wissenschaften gemeinsamen Wahrheiten der natürlichen Theologie, Gottes Existenz, Attribute, Macht und Wirken an den Kreaturen, die Lehre von der Seele und ihrer relativen Freiheit, von dem Menschen und den *passiones animi*, der Natur von Körper und Ort, der Unsterblichkeit der Seele u. a. zu liefern. Sie dient auch bei den inhaltlich supranaturalen Sätzen dazu, klare Vorstellungen zu bilden durch Verwendung ihrer Bestimmungen über Gott, den Menschen, den Geist. Unter diesem Titel zog bei Wittich das cartesianische Weltbild in die Theologie ein. Gegenüber dem *usus organicus* der älteren Theologie war damit nichts Neues gegeben. An die Stelle des Aristoteles, vielfach nicht des echten, aber des scholastischen, trat Descartes.

Seine Kosmogonie wurde von Wittich einfach übernommen. Über die Einordnung der Erde unter die Planeten und die eventuellen Mondbewohner stellte er interessante Erwägungen an. Überall spürt man die neue Zeit. Die mecha-

antilutherische „Rationalismus“ doch nur eine Seite ist, zeigt sich grell bei Wendelin (*Chr. theol. syst. majus* 1656 S. 13): *Ubi scriptura recte intellecta manifeste contradicit rationi humanae, ibi captivanda est ratio et pro vero habendum etiam quod verum non esse ratio judicat. Adversus absurda dogmata (wer entscheidet darüber?) non tantum ex scripturis sed ex ratione sana quoque licet disputare.* Das ist vollendeter Widerspruch und nimmt dem öfter gebrauchten Satze (*Pietet* S. 10), die Mysterien seien über, aber nicht gegen die Vernunft, jeden deutlichen Sinn.

nistische Entwicklungslehre der wissenschaftlichen Kosmogonie glaubte Wittich gegen Maresius mit der Schrift widerspruchslös vereinigen zu können (S. 52): *Scriptura non docet, omnia cujuslibet dei opera momento esse facta!* Und wenn Maresius einwandte, bei der cartesianischen Kosmogonie spiele Gott eigentlich nur die Rolle des *πρῶτον κινῶν*, so erklärte Wittich die These seines Meister dahin,¹⁾ die *conservatio* sei nur ein anderer Name für *creatio* und Gottes Wirkung wäre nicht weniger mächtig und unendlich gewesen, wenn er das Chaos geschaffen, ihm den Anstoß gegeben und kraft des *concursus* nach den Naturgesetzen auf seine Bewegung eingewirkt und so das All allmählich zustande gebracht hätte, als wenn Gottes Handeln nach der Art des mosaischen Berichts verlaufen wäre. In einem hypothetischen „Wenn“-Satze liegt die ganze moderne Entwicklungskosmogonie angedeutet! Zum Entsetzen des Maresius²⁾ behauptete Wittich mit Descartes die Unendlichkeit der Welt (S. 61 f.): Gottes Macht muß so groß wie möglich gedacht werden; *finis in mundo non debemus concipere, quia, si id faceremus, majorem extensionem conciperemus ea, quae est mundi*. Sogar die scharfe Gegnerschaft des Meisters gegen die Finalursachen und die teleologische Naturbetrachtung, sein Kampf für die Begrenzung der Wissenschaft auf die Erforschung des Kausalmechanismus soll der Theologie dienen (59 f.): sie lerne Bescheidenheit, lerne vor den Mysterien sich unter Verzicht auf das Verstehen glaubend bescheiden. Es gehört zu den denkwürdigen Momenten der Religionsgeschichte, daß der cartesianische Calvinist in der auf alles Telos, auf die vielen Entelechieen der Aristoteliker verzichtenden mechanistischen Weltanschauung der neuen Philosophie die Kongenialität mit dem echt calvinistischen Verzicht auf Einsicht in die Gründe der doppelten Prädestination empfand (76).³⁾ Die cartesianische Ablehnung des theozentrischen

¹⁾ S. 49 ... si post creatum Chaos et motum ei inditum ad istum motum juxta leges naturae concurrisset, sive eum porro effecisset, hoc est conservasset, atque hoc modo res omnes naturales cum tempore effecisset.

²⁾ Cf. auch Kuno Fischer S. 353. Gaß II, S. 239.

³⁾ In dieser Beziehung beschämt das Buch Wittichs die kirchliche Theologie des 19. Jahrhunderts, die so selten in dem Umschwung natur-

Weltbildes, den gewaltigen Übergang von der Enge des scholastischen Makrokosmos zu der schauerlichen Unendlichkeit des neuen Universums¹⁾ benutzte der Theologe vorbildlich zu theozentrischen Ausblicken: nicht um des Menschen willen ist alles da; die Schrift sagt, propter Deum sei alles gemacht. Sogar die Abzweckung der Welt auf den Preis Gottes durch die Menschen wird als zu eng abgelehnt.²⁾ Die neue Anthropologie, die das Gewebe der scholastischen Formenlehre zerriß, dient durch die Behauptung einer ganz selbständigen Seelenfunktion dem Beweise für die Unsterblichkeit; sie schützt gegen Absurditäten wie den Traduzianismus, die manducatio oralis und anderes.³⁾ Die cartesianische Theorie des Irrtums⁴⁾ als einer Willensschuld, die neue Betonung des Willens in der Psychologie wird auf den Glauben angewandt.⁵⁾ Zuletzt ist der Gottesbegriff nicht zu vergessen: Gott ist Denken und doch primär Wille; man darf seine Omnipräsenz nicht räumlich denken, da Gott dadurch in Raumverhältnisse, mit denen das reine Denken nichts zu tun hat, hineingezogen würde (vgl. auch Bohatec S. 48).

Das ist der „organische“ Vernunftgebrauch bei Wittich. Was ist das Neue gegenüber der älteren scho-

wissenschaftlicher Hypothesen die neuen Werte, vielmehr meistens so lange wie möglich das Gefährliche gesehen hat und dadurch aus dem siegesgewissen Voranschreiten in das mürrische Nachhinken kam. Doch hat der Calvinismus, z. B. in der Person A. Kuypers, aber auch A. Schlatters (s. die philos. Arbeit seit Cartesius S. 242 ff.) größeren Weitblick bewiesen. Cf. Bohatec S. 10.

¹⁾ Vgl. Heims glänzende Darstellung Stud. Krit. 1908 S. 402 ff.

²⁾ S. 76 ff. Vgl. Keckermann, Syst. syst. II₄₂₀.

³⁾ Vgl. H. Morus, op. II, S. 233. London 1679 (Gaß II, S. 223 Anm.). Auch Maresius (bei Bohatec S. 22, 47 Anm. 6).

⁴⁾ Vielleicht (v. Hertling S. 20) ist Descartes in seiner voluntaristischen Theorie des Irrtums von Suarez abhängig. Im übrigen s. Med. IV, und die Darstellungen Kuno Fischers I, S. 320 ff., Kahls S. 116 ff., Eislers (Wörterbuch der philos. Begriffe³ S. 599 f.).

⁵⁾ Gegen den aristotelischen Verstandesprimat bei Maresius (der Intellekt ist das Bessere im Menschen, da die Seligkeit im Schauen Gottes besteht) verkündete der Cartesianer die Freiheit des Willens nicht nur den unklaren Vorstellungen gegenüber, sondern auch gegenüber den ihn an sich determinierenden klaren Vorstellungen, deren Einfluß er durch größere oder geringere Aufmerksamkeit regulieren kann (96). Vgl. S. 34 ff.

lastischen Theologie? Zunächst ein lebhafteres Gefühl für die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Weltbetrachtung. Wittich betont stark, daß auch die Theologie sich nicht in die Philosophie einzudrängen habe.¹⁾ Eine *Physica mosaica*²⁾ ist abzulehnen, ebenso der Beweis der ptolemäischen Welthypothese aus der Schrift. Hatte man bisher bei der Ablehnung einer Vermischung von Philosophie und Theologie meist an die Selbständigkeit der Theologie allein gedacht, so ist das nun anders. Damit ist ein Zweites sofort verbunden. Man spürt, wie in gewissen Fällen auch schon in der älteren Scholastik, daß Widersprüche zwischen Schriftbuchstaben und wissenschaftlicher Weltbetrachtung vorhanden sind. Jetzt wird aber nicht wie früher die natürliche Betrachtung einfach nach der Schrift korrigiert, sondern die Generation nach Kepler und Descartes beginnt zu verstehen, daß die Schrift keine naturwissenschaftliche Autorität beansprucht. Wittich will die ganze Streitfrage über die geozentrische und heliozentrische Anschauung dem Forum der Schrift entziehen. Der Geist Gottes hat sich des *mos loquendi receptus* bedient, ohne Für oder Wider Stellung zu nehmen.³⁾ Die Voraussetzung durchgehender Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft blieb bestehen, aber die Offen-

¹⁾ S. 9. C. II, S. 14.

²⁾ Man spürt unmittelbar den Unterschied von der Zeit Keckermanns, in der auch die Physik Bereicherung und Verbesserung aus dem biblischen Material schöpfen sollte. Damals, 1608, entstand das Buch des Doktor Fr. Vallesius, eines Arztes, *De sacra Philosophia sive de iis quae physice scripta sunt in libris sacris* (Frankf. 1608), das freilich sich bereits mit der Meinung auseinandersetzt (5), der heilige Geist sei in naturwissenschaftlichen Dingen, die für den Heilszweck der Bibel gleichgültig sind, den herrschenden Vorstellungen gefolgt.

³⁾ An Jos. 10, 2 Kön. 20 wurde besonders gedacht. Vgl. auch die von Gaß II, S. 233 angeführte Stelle. Energischer betonte die anonyme *Exercitatio paradoxa de philosophia scripturae interprete* (Gaß II, S. 227, 233), wie notwendig es sei, die oft zeitlich und konventionell bedingte Sprache der Bibel in wissenschaftlichen Fragen philosophisch zu erklären. — Bohatec S. 26 Anm. 2 stellt den Streit dar, in den Wittich mit den Anhängern des alten Weltbildes wegen seiner Beurteilung der biblischen Redeweise geriet. 1659 machte Wittich Versuche des Harmonisierens zwischen der Bibel und dem neuen Weltbilde. 1675 in der *Theologia pacifica* nur teilweise. Zum Ganzen vgl. Titius, PRE.³ Bd. 24, S. 204f.

barung löste sich, zunächst entsprechend dem Verständnis der Zeit rein quantitativ, von dem Schriftbuchstaben. Letzteren suchte man freilich, wo es anging (52), im Sinne der philosophischen Wahrheit zu exegesieren und begründete damit eine folgenreiche Methode der Harmonisierung unleugbarer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit dem Bibelbuchstaben, die bis in unsere Tage nicht ausgestorben ist. Aber gerade dieses Verfahren ist ein Zeugnis dafür, daß die Naturwissenschaft in ihrer Selbständigkeit anerkannt wurde. Bisher hatte man es mit einem von Geschlecht zu Geschlecht tradierten enzyklopädischen Wissensstoffe zu tun gehabt. Mit ihm ließ sich paktieren, er ließ sich hier und da christlich umdeuten oder gar ablehnen. Jetzt handelte es sich um lebendige Wissenschaft, um Forschung. Ihr und ihrem starken Geltungsgefühl gegenüber versagten die alten Vorsichtsmaßregeln. In harmlosester Form konnte die Theologie zunächst durch das Zugeständnis traditioneller Redeweise in der Bibel angesichts der neuen Lage ihre Stellung behaupten. Aber man stand doch erst am Anfange der neuen Zeit. Unter der Hülle der alten Formeln erwachsen neue Triebe, die das alte Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie sprengen mußten, die beiden großen Welterklärungen deckten sich je länger desto weniger. Erst eine ganz neue, streng religiöse Auffassung der Theologie, die ihren Unterschied von theoretischer Welterklärung scharf betonte, hat die Krisis, an der die Theologie zu sterben drohte, überwunden.

Die neue Situation, die durch die cartesianische Philosophie geschaffen wurde, erscheint auch darin, daß man den Wert der Philosophie nicht mehr überwiegend nach ihrem Nutzen für die „höheren Disziplinen“ schätzte. Descartes äußerte gelegentlich: er habe als Philosoph geschrieben und seine Lehre verfaßt, die von keiner Religion beherrscht werde, keiner zum Anstoß gereiche und darum überall Aufnahme finden könne, selbst bei den Türken.¹⁾ Die entschlosseneren Cartesianer lehnten die „christliche“ Philosophie, die Magdstellung ihrer Wissenschaft mit Nachdruck ab²⁾. Auch

¹⁾ Kuno Fischer, I, S. 419.

²⁾ Gaß II, S. 229. Tholuck, Akad. Leben II, S. 235, 249.

in dieser Beziehung wuchs die Philosophie über den *usus organicus*¹⁾ hinaus.

Damit stehen wir am Ende der Darstellung des offiziellen Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Die Gleichheit der Formeln, in denen die Beziehungen der Disziplinen bei den aristotelischen Theologen und bei Wittich ihren Ausdruck finden, hat uns desto schärfer die inneren Unterschiede gezeigt. Man legt heute seit Freudenthals Andeutungen und von Hertlings Untersuchungen gern den Finger auf Descartes' terminologische und gedankliche Abhängigkeit von der älteren Scholastik, wie immer die Frage eines direkten Einflusses beantwortet werden mag (s. Hertling S. 21). Dadurch erhält Descartes einen Doppelcharakter: in vielfach traditionellen Formen bricht die Philosophie einer neuen Zeit an. Parallel stehen die cartesianischen Theologen. Der historische Beurteiler kann Wittich ohne Zwang als spezielles Beispiel des alten *usus organicus* anziehen. Aber wichtiger als der Zusammenhang nach rückwärts sind die Zeichen, die nach vorwärts deuten.

¹⁾ Wittichs *Th. pacifica* hielt sich in den Grenzen dessen, was man für die ältere Orthodoxie den *usus organicus* nennt. Bohatec meint S. 28, Wittich „verwische unwillkürlich die Grenzen zwischen der Theologie und Philosophie“ durch die Betonung ihrer gegenseitigen Dienste. Aber letztere fand sich seit Melanchthon fast überall. B. führt irre, wenn er auf S. 29 ef. 4 behauptet, Wittich verleugne die genuin-cartesianische Anschauung, die er prinzipiell vertreten wolle: *miscendam non esse philosophiam cum theologia*. Aber erstens ist dieses Prinzip nicht spezifisch cartesianisch, sondern auch orthodox-reformiert. Zweitens schließt es, wie Descartes' eigene Äußerungen zeigen, einen weitgehenden *usus* der Philosophie in der Theologie nicht aus. Drittens ist nicht richtig, daß Wittich auf die Bahnen der alten Scholastik, die er doch bekämpfen wolle, zurücklenke (29); denn als charakteristisch-scholastisches Verfahren sieht Wittich (*Theol. pacif.* S. 2ff.) den Versuch an, die Offenbarungsmysterien zu beweisen. Davon aber hielt er sich fern.

Zweiter Teil.

Vernunft und Offenbarung.

(Die natürliche Theologie.)

Die bisherigen Untersuchungen zeigten uns die Prinzipien der Theologie, soweit sie in den allgemeinen akademischen Verhältnissen, in der Beziehung wohlabgegrenzten Fakultäten zueinander verankert waren. Die Frömmigkeit ist noch ganz außer Ansatz geblieben. Die Philosophie erschien bisher als eine Summe von Disziplinen, die Theologie als ein Schatz von Mysterien, die Beziehungen beider Disziplinen als Bearbeitung geoffenbarter Sätze mit natürlichem Begriffsmaterial. Aber damit sind beide Sphären erst als ein Integral, aber noch nicht als ein lebendiger Organismus begriffen. Die tiefere Frage, zu der alles Bisherige sich teils als Voraussetzung, teils als Folge verhält, lautet: welches war die Zentralidee in dem Konvolut von Dogmen, die Zentralidee, die aus dem harten Gestein der supranaturalen Lehrsätze den Funken individueller Frömmigkeit schlug, und welches waren die Voraussetzungen im natürlichen Bewußtsein, an die jene Idee anknüpfte, um Widerhall zu finden? Hierbei werden wir auf die „natürliche Theologie“ der Theologen achten müssen als auf den gesammelten Ausdruck einer natürlichen Welterkenntnis, deren höchste Leistung in ihrer Gotteserkenntnis gesehen wurde. Und bei der natürlichen Theologie wieder ist die Aufzählung der ohnehin nahezu stereotypen Lehrstücke, die sie begreift, nutzlos gegenüber der Aufmerksamkeit auf die

Grundgedanken, aus denen sie besteht¹⁾, speziell auf die Punkte, an denen die Notwendigkeit des Zentralgedankens der Offenbarung für das natürliche Bewußtsein deutlich wird. Stand demnach bisher unsere Untersuchung in Parallele zu der Geschichte der Universitäten und hohen Schulen, der Fakultäten und Philosophenschulen, so würde im Folgenden die Geschichte der Predigt als Mitarbeiterin an die erste Stelle rücken. Die Fragen: was setzte der Prediger jener Tage bei seinen Hörern voraus, welches war der Grundgedanke seiner Offenbarungsbotschaft und wie fand er für die Hörer den Weg zu ihr? — diese Fragen sind im Grunde die unsrigen. An unserer Spezialfrage wird aufs neue klar, wie unentbehrlich die Geschichte der Predigt für die Dogmengeschichte ist. Um so weniger gern verzichten wir im folgenden auf die Illustration des Dogmatischen aus Predigt und Erbauungsliteratur; die reformierte Predigt ist bisher, zumal für Deutschland, zu wenig erforscht.

¹⁾ Es braucht nicht nochmals betont zu werden, daß Tröltzsch zuerst diese Fragestellung präzisiert und von dem Probleme, dem unsere bisherigen Untersuchungen galten, scharf geschieden hat. S. 4, 97 ff.

I. Gesetz und Evangelium, *foedus naturae* und *foedus gratiae* bei Alsted.

Wir setzen bei Alsted¹⁾, nicht bei Keckermann, dessen theologische Schriften allzusehr nur den Charakter des Grundrisses tragen, ein. Alsteds natürliche Gotteslehre unterscheidet sich von der geoffenbarten Theologie durch ihr Erkenntnisprinzip²⁾ und durch ihre inhaltliche Begrenzung. Inhaltlich angesehen behandelt die mit der Norm der *recta ratio* (1556) arbeitende Disziplin Gottes Existenz und Eminenz, darauf die Verehrung (*cultus*) Gottes. Der erste Abschnitt liefert die Gottesbeweise nach der beliebten Scheidung in *notitia congenita* und *acquisita*:³⁾ die Beweise

¹⁾ Quellen: Die *Theologia naturalis*, Enzykl. S. 1555 ff., sodann Kap. I der *Pneumatik* (a. a. O. S. 631 ff.), das im ganzen von jener nicht zu unterscheiden ist. Ferner die Einleitung in die *Ethik* S. 1235 ff. und die *Theologia didactica* Enzykl. S. 1586 ff.

²⁾ Enzykl. S. 457: sie argumentiert nicht aus der Schrift. 1555: *Theologia naturalis est doctrina ex principiis naturae monstrans cognitionem et cultum Dei*. Wenn Alsted 632 die *Pneumatik* als *pure naturalis*, die einfach mit den Resten (*reliquiae*) des natürlichen Lichtes arbeitet, von der *Theologia naturalis* unterscheidet, welche die natürliche Gotteserkenntnis, die in der heil. Schrift wiederholt ist, biete und das natürliche Licht entfalte, *uti Scriptura de illo docet*, so ist dieser Unterschied prinzipiell bedeutungslos und außerdem von A. nicht durchgeführt, da er auch in der *Pneumatik* (641, 658, 661) Schriftzeugnisse bietet.

³⁾ Sie entspricht der Einteilung der menschlichen Erkenntnis überhaupt (646) sowie den Gewißheitskriterien. Vgl. A. Schweizer I, S. 149 ff., 154, 157. Tröltzsch S. 118 f. H. Rendtorff S. 24, 34 für Musäus. Pictet S. 8–13. Wendelin S. 55.

aus den theoretischen Prinzipien des intellectus agens und den praktischen Prinzipien der Synteresis nebst dem Gewissenszeugnis stehen voran; es folgen als notitia acquisita die „philosophischen Gründe“, d. h. das kosmologische Argument in verschiedenen aristotelischen Variationen, und endlich die experientia in Betrachtung des Kosmos und der Geschichte, sowie der consensus gentium, den man wie auch Melancthon und Calvin gern in Ciceroziten aussprach. Nach Gottes Existenz wird sein Wesen behandelt in den Eigenschaften (Th. nat. c. 2) und seinen Aktionen (c. 3) Schöpfung, Erhaltung, Regierung, ewige Belohnung und Bestrafung, denen die Präsenz und Anordnung vorausgeht. Während sich die rein theoretische Pneumatik hieran genügen läßt, bringt die Theologia naturalis noch den cultus Dei in c. 4 zur Sprache, quantum ad officia pietatis erga Deum et humanitatis erga hominem (1555), als cultus immediatus, quo Deum veneramus: pietas, fiducia, timor, precatio, gratiarum actio, und mediatus, quo homines amamus et iuvamus propter Deum.

Die Meinung bei dieser ganzen natürlichen Theologie ist eine doppelte. Sie soll prinzipiell angesehen das Gebiet der recta ratio in bezug auf Gott erschöpfen. Zweitens aber wird die recta ratio gleichgesetzt mit dem heidnischen religiösen Bewußtsein.¹⁾ Freilich hat man keine Kenntnis von den niederen Religionsformen oder man stellt sie doch zurück. Als „gentiles“ erscheinen die Schriftsteller des klassischen Altertums.²⁾ Der Geist, von dem die ganze Ausführung getragen ist, ist der des Humanismus. Alsted bekennt, für seine Theologia naturalis dem Werke des Mornaeus, de veritate rel. christ., dem auch Keckermann z. B. seine Trinitätslehre verdankt, gefolgt zu sein:³⁾ Mornäus aber, der in der

¹⁾ Vgl. Tröltzsch S. 122f.

²⁾ Dem entspricht die Fülle klassischer Zitate als Beweis, was die recta ratio die Heiden gelehrt hat. S. z. B. Theol. natural. c. 4. Ethik c. VIII (De pietate). Cicero steht vorn an. Aber in der Ethik, deren jedes Kapitel mit einem florilegium klassischer Zitate und Beispiele schließt, daneben Plutarch, Plato, Seneca, Aristoteles, Erasmus. Vgl. die bei Pictet häufig wiederkehrende Formel Hoc ipsa ratio docuit gentes und den Verweis auf Aristoteles und Cicero u. a. (8—13).

³⁾ 633, 638; 1556, 1690. Außerdem zitiert Alsted Thomas viel in seiner th. nat. und empfiehlt sein Buch contra gentiles für die th. nat.

rabbinischen Literatur und im Talmud gerade so bewandert ist wie in der antiken Philosophie und Literatur, in den Aristoteleskommentatoren und dem italienischen Humanismus, zitiert am meisten Aristoteles (13 mal), Augustin (15), Cicero (15), Plutarch (16), Porphyrius (21), Proclus (13).

Welches ist nun die beherrschende Idee dieser natürlichen Gotteserkenntnis? Alsted faßt — anders als in der theol. naturalis — gelegentlich die Quellen der natürlichen Gotteserkenntnis als *liber naturae* zusammen.¹⁾ Will er kurz ausdrücken, was darin das Wichtigste ist, so sagt er (1265, von uns oben S. 90 A. 3 zitiert): unter dem *liber naturae* sei die *conscientia* und der *mundus* zu verstehen, dort die *lex naturae*, hier die Kreaturen als Hieroglyphen der Macht, Weisheit und Güte Gottes. Tritt so unter allen Argumenten das moralische und das kosmologische in den Mittelpunkt, so verengert Alsted an anderer Stelle den Stoff noch stärker auf das Wesentliche. Zum Beweise, daß eine doppelte Wahrheit unmöglich sei, erklärt er (583): die *lex naturae* und die heilige Schrift seien beide mit Gottes Intellekt konform.²⁾ Erscheint hier die heilige Schrift als Inbegriff der Theologie, so wird die Philosophie ihrem Wesen nach als *lex naturae* begriffen. Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, der Vernunft zur Offenbarung wird inhaltlich dargestellt durch das Verhältnis der *lex naturae* zur geoffenbarten Schrift.

Dem entspricht es, daß Alsted sich am bezeichnendsten über die natürliche Gotteserkenntnis in seiner Ethik geäußert hat, in der praktischen Philosophie, die er (69, 1235), gerade um ihrer engen Beziehungen zur Gotteserkenntnis

¹⁾ Enzykl. S. 632, 1265. Vgl. für Joh. Gerhard Tröltzsch S. 119. In der th. natur. stellt Alsted den *liber naturae* als ein Zweites neben die *principia*.

²⁾ Die ganze Stelle ist um so wichtiger, je unabsichtlicher sie sich gibt. *Verbum Dei dicitur norma, mensura et lux prima omnis veritatis, in naturâ et supra naturam. At lex naturae dicitur mensura et norma veritatis naturalis insculpta mentibus.* Wie das Folgende zeigt, repräsentiert die *lex naturae* die ganze Philosophie.

willen, über die theoretische stellt. Die Ethik hat es nämlich, soweit sie philosophische Ethik im Unterschiede von der mit dem Licht der Gnade arbeitenden theologia moralis (86, 1684 ff.) ist, mit der lex naturae zu tun.¹⁾ Deren Normen bestehen zunächst in den zwei Kardinalprinzipien der ganzen Ethik: Gottesliebe und Nächstenliebe. Daraus fließen dann die Rechtsmaximen, die principia juris bis hin zum Völkerrecht, das die Unverletzlichkeit der Verträge und der Gesandten vorschreibt.²⁾ Ethik und Jurisprudenz bauen sich also auf der lex naturae auf.

Die lex naturae ist nobiscum nata et digito Dei scripta in cordibus nostris.³⁾ Im Urstande ist sie geoffenbart und hinterher oft durch die Stimme Gottes wiederholt und erklärt und zwar ist sie inhaltlich identisch mit dem Dekaloge. Die lex moralis des Alten Testaments, ja zum Teil auch die lex judicialis, deckt sich mit der lex naturae.⁴⁾ Die Promulgation eines geschriebenen Gesetzes sollte nur verhüten, daß das Urstandsgesetz, das in die Herzen geschrieben war, noch weiter verblasse und vergessen werde. Sie stellt sich also dar als repetitio et illustratio legis naturae, a qua non differt substantia sed modo.⁵⁾

Freilich betont Alsted oft, daß die Philosophie es nicht mit dem ganzen Gesetze zu tun habe, sondern nur mit der

¹⁾ 1235.

²⁾ Zum Doppelgebot der Liebe s. 1599 f. Die Zusammenordnung des Völkerrechts mit der lex naturae datiert bereits aus der römischen Rechtslehre, s. O. Dreske, Zwingli und das Naturrecht. Halle, Diss. 1911, S. 11. Zum Zusammenhange der leges civiles mit der natürlichen Gotteserkenntnis s. Pictet S. 11.

³⁾ 1235 cf. 54. Theol. schol. S. 17 ff. Enzykl. S. 1599 f.

⁴⁾ Th. schol. S. 17: Lex moralis est aeterna et immutabilis: quippe expressa imago interni conceptus divini, juxta quem vita hominis instituenda. Enzykl. S. 85: Decalogus est perfectissima Ethica; 1249 A.

⁵⁾ a. a. O. S. 19. Die lex naturae . . . paulatim extinguitur et contemnitur, nisi vegetetur et animetur per legem scriptam. Lex igitur scripta est, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu, ô homo, cordis tui fugitivus eras. Ergo scriptio istius legis manifestavit tantum, quae latebant, instauravit, quae auctoritate carebant, confirmavit et refrenavit, quae paulatim obliterabantur.

äußeren Disziplin.¹⁾ Der Unterschied zwischen *lex naturae* und *lex Dei* wird geradezu darin gefunden, daß letztere völligen, äußeren und spiritualen Gehorsam fordert, während jene als *particula legis, regens locomotivam seu de externa disciplina* bezeichnet wird. Tatsächlich ist diese Unterscheidung für Alsted auch die einzige Möglichkeit, das Verhältnis der philosophischen Ethik zur Moralthologie zu bestimmen.²⁾ Die philosophische Tugend, die Alsted gut aristotelisch als *mediocritas sive medium, quod viribus naturae homo attingere potest, in quantum homo*, bestimmt, besteht wesentlich in äußerlicher Zucht und Beherrschung der Triebe, während die Tugend der Wiedergeborenen, die Alsted als *conformitas cum natura Dei* beschreibt, die spiritualen Regungen des Herzens, Erkenntnis Gottes, Furcht, Glaube usw. als Quellgrund voraussetzt;³⁾ daher ist sie dem natürlichen Menschen unmöglich. Dem Verhältnis auf praktischem Gebiete entspricht das Verhältnis des sittlichen Erkennens: wie die Freiheit des Unwiedergeborenen auf das Gebiet der *disciplina externa* begrenzt ist, so stellt auch die empirische *lex naturae*, die in den Menschen nach dem Sündenfalle verblieben ist, nur einen Teil des mosaischen Sittengesetzes, das mit der urständlichen *lex naturae* identisch ist, dar:⁴⁾ sie lehrt z. B. nicht, daß die *concupiscentia* Sünde sei. So fehlt ihr wie der Tugend des natürlichen Menschen der spirituale Inhalt.

Indessen so wichtig diese Sätze an ihrem Orte sind und so sehr sie durch das Erbsündendogma gefordert werden, so wenig bilden sie bei Alsted den beherrschenden Gesichtspunkt. Ohne Rücksicht auf die empirische Gesetzeserkenntnis des natürlichen Menschen faßt er das Gesetz nach seinem äußeren wie nach seinem spiritualen Inhalte als

¹⁾ Enzykl. S. 1237. *Philosophia est particula legis etc.* 1242.

²⁾ Enzykl. S. 1690, 1245A.

³⁾ S. 1237A. Vgl. auch S. 642, woselbst Glaube, Hoffnung, Liebe als auf *potentia supernaturalis* ruhend erscheinen.

⁴⁾ Th. schol. S. 17 ff. Für den Satz, daß die natürliche Gesetzeserkenntnis die *concupiscentia* nicht mitrechne s. Ursinus op. I, S. 430f.

„bekannt“ gegenüber dem Evangelium zusammen.¹⁾ Ja, er führt nicht einmal die These durch, daß die Philosophie nur soweit den Inhalt des Dekalogs bringe, als er sich auf die *externa disciplina* bezieht. Vielmehr bietet er in seiner Ethik, die überhaupt die Grundeinteilung des Dekalogs in Tugenden gegen Gott (*pietas*) und gegen den Nächsten (*probitas*) berücksichtigt (1257 A), beim Beginn der eigentlichen Tugendlehre, nachdem *prudentia* und *justitia universalis* vorausgingen, ein Kapitel *de pietate*;²⁾ dieses beschränkt sich keineswegs auf äußeren Kultus, sondern lehrt den „inneren Kultus“, Liebe, Vertrauen, Furcht, Demut, Geduld, d. h. die Werke des ersten Gebotes, als Seele des „äußeren“, der Werke des zweiten bis vierten Gebotes verstehen.³⁾ Dem entspricht die ganze Haltung seiner Ethik: Der Hinweis auf die Schrift als beste Norm der Tugenden, weil sie lehrt, daß die Tugenden auf Gottes Verherrlichung gerichtet und aus dem Glauben entsprungen sein müssen, ohne den sie nichts wert sind, wenn sie noch so scheinen;⁴⁾ die biblische Sprache und die christlichen Töne, die das erwähnte Kapitel inmitten einer sonst aristotelisch gefärbten Ethik laut werden läßt.⁵⁾ Von hier aus wird daher das Verhältnis der philosophischen Ethik Alsteds zu seiner theologischen Moral schwierig. Was bleibt dieser, wenn jene im Prinzip auch die spiritualen Regungen umfaßt? In der Tat zeigt die große Dürftigkeit und Kürze der *Theologia moralis* ⁶⁾

¹⁾ a. a. O.

²⁾ Dieses Kapitel ist parallel zu c. IV der *Theologia natur.* Vgl. übrigens für Melanchthons Einteilung der Ethik Tröltzsch 170.

³⁾ Daher kann Enzykl. S. 1599 gesagt werden: *Lex naturae sive moralis . . . a Deo est praescripta in monte Sinai. . . Lex moralis a Deo per Mosen tradita, a lege naturae, primo homini indita, cujus reliquiae etiamnum cernuntur in gentilibus, non re, sed ratione tantum differt. Nam decalogus est vegetatio quaedam legis naturae.* — Zu der Einteilung des cultus s. Melanchthon Corp. Ref. XXI, 429, 392. 690.

⁴⁾ Enzykl. S. 1248.

⁵⁾ Zum Beispiel redet Alsted von der Kreuzesschule. Freilich wird betont, daß es sich überall nur um die *cognitio Dei philosophica* handle (1265 A). Es ist bezeichnend, daß das *conformis Deo* als christlich-sittliches Ideal erscheint. Es ist nach 1237 die Forderung der *lex Dei*.

⁶⁾ Alsted nennt sie auch *sacra quaedam ethica*, oder (86) *Ethica quaedam*

(Enzykl. S. 1684 ff.), daß Alsted bei genauerem Eingehen eine Doublette zu der philosophischen hätte liefern müssen. Unterscheidet er beide dennoch, dann geschieht das auf Grund der empirischen Ethik des natürlichen Menschen und der ihr entsprechenden empirischen Gesetzeserkenntnis.

Daher ergibt sich als Grundanschauung Alsteds: die im Urstand geoffenbarte *lex naturae*, die von den Menschen vernachlässigt und, allmählich verkürzt, in der Sinaigesetzgebung wiederholt ist, steht prinzipiell als Vernunft dem nur durch Offenbarung eröffneten Evangelium gegenüber.¹⁾ Soweit also die heilige Schrift Gesetz bietet, soweit decken sich das Gebiet der Vernunft und dasjenige der Offenbarung; soweit reicht die „natürliche Theologie“. Denn eben die natürliche Theologie, diese höchste Potenz der Philosophie, ist in der Gesetzeserkenntnis gegeben. Das Gesetz ist dazu da, *ut sciamus, quod sit Deus et qualis sit, obligans omnes creaturas rationales et postulans, ut omnes sint conformes ipsi* (1237). Die *notitiae legis divinae*, unter denen die Philosophie eine *particula legis* behandelt, sind um so mehr zu lieben, als sie die Existenz und die ethische Persönlichkeit Gottes bezeugen, was Paulus Röm. 1 und 2 behandelt.²⁾ Aus Melanchthon zitiert Alsted die 5 *utilitates* der Ethik als Betrachtung der Naturgesetze (*legum naturae*): unter ihnen steht voran, daß die Ethik bezeugt, die Menschen entstehen nicht zufällig aus Atomen, *sed vere esse mentem architectatricem, quae distinxit in nobis immoto ordine recta et non recta; quia impossibile est, hunc perpetuum notitiarum ordinem esse fortuitum*. Die Ethik lehrt, daß Gott nicht blinde Natur, sondern Intelligenz und sittlicher Wille sei, denn unsere eingeborenen ethischen Begriffe sind nur Strahlen des ewigen Lichtes. Ferner erfahren wir in den

christiana specialis. Neben der Ethik im allgemeineren Sinne umfaßt sie auch eine „*sacra oeconomica et politica*“, die jedoch nur eine Variation der Christenpflichten nach den einzelnen Ständen darstellen.

¹⁾ Th. schol. S. 23: *Lex omnibus est naturaliter nota, Evangelium non item*.

²⁾ Enzykl. S. 1237 B. Vgl. als Vorlage Melanchthon Corp. Ref. XVI, S. 167 (*... ut haec doctrina magis ametur etc.*).

Gewissensschmerzen Gott als den, der dem Vergehen zürnt und straft. So führt die *lex naturae* zum Erfassen der sittlichen Providenz Gottes.¹⁾ Und wie die *lex* als *disciplina externa*, wie die Philosophie sie behandelt, das Regieren der äußeren Sitten bezweckt und die Staatsgesetze aus sich heraussetzt, wie sie also durch den ersten Usus der Erhaltung der menschlichen Gesellschaft dient,²⁾ so führt sie gleichzeitig zu der Stufe der Gotteserkenntnis, die der natürlichen Sphäre und dem natürlichen Menschen entspricht. Der Mensch durchläuft drei Schulen: die Schule der Natur, der Gnade, der Herrlichkeit, und in jeder erlangt er eine neue Stufe der Beziehung zum höchsten Gute und damit der *beatitudo*. Die erste Schule führt zu theoretischer Glückseligkeit in der *sapientia*, zu praktischer oder aktiver in der *visio Dei semper Patris jure creationis seu (!) exercitium virtutum moralium*,³⁾ während die *schola gratiae* zur *contemplatio Dei semper patris in Christo jure redemptionis* hilft. Die natürliche Gotteserkenntnis ist also eng an die Ethik geheftet.

Gesetz und Evangelium sind die zentralen Ideen des Vernunft- und des Offenbarungsgebietes. Ihr Verhältnis ist der wesentliche Kern des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (1237 B). Das Gesetz regelt mit seinem *usus paedagogicus seu politicus* nicht nur die äußeren Sitten, sondern es ist der Pädagoge auf Christus. Die Philosophie als Lehre vom Gesetz sieht die Schwachheit der Natur, aber sie weiß die Heilmittel nicht.⁴⁾ Die Lehre der Kirche zeigt Hilfe wider die Schwachheit der Natur und den Teufel und, was die Hauptsache ist,

¹⁾ a. a. O.

²⁾ a. a. O.

³⁾ Enzykl. S. 1238. Theol. schol. S. 45: In der *schola naturae lumen rationis adhibetur ad Deum creatorem cognoscendum et colendum*. In der *sch. gratiae lumen gratiae, quod est fides, adhibetur ad Deum creatorem salutariter cognoscendum et colendum*. Dazu fit *accessio maxima, dum idem Deus ut redemptor opt. max. et agnoscitur et colitur*.

Die Vorstellung der drei Schulen wird wie die des dreifachen *lumen* (s. Luther de servo arbitrio Schluß) und des doppelten Status (*viae, patriae*; vgl. Duns, op. Ox. IV dist. 49, qu. 4) scholastisch sein.

⁴⁾ Enzykl. S. 1242. cf. Melancthon, Corp. Ref. XVI, S. 167.

sie lehrt, daß Werke ohne vorausgehenden Glauben Gott nicht wohlgefallen. So ist im Prinzip das Evangelium dem Gesetzesgedanken untergeordnet: die *doctrina ecclesiae* hilft zur spiritualen Erfüllung des Gesetzes.¹⁾ Damit ist der supranaturalen Offenbarung der Punkt der Anknüpfung im Vernunftgebiete gegeben: die spirituale Forderung des Gesetzes, die der Mensch empirisch freilich nicht kennt, die jedoch prinzipiell zur Vernunftkenntnis gehört, wird durch die Hilfe des Evangeliums verwirklicht.

Dieser ganze Gedankenkomplex ist bei Alsted in der „didaktischen Theologie“ kurz zusammengefaßt.²⁾ Alsted verteilt — zwar nicht dispositionsmäßig, aber sachlich — den ganzen Stoff der Heilsgeschichte auf das *foedus naturae* und das *foedus gratiae*. Das *foedus naturae* stellt die Beziehungen dar, in denen der Mensch „von Natur“ zu Gott steht. Es bildet daher eine Parallele zu der natürlichen Theologie: *foedus naturae, quod alias foedus creationis, operum et religionis naturalis dici solet* (1595). Sein Inhalt bei der Schöpfung war: „Tue dies, so wirst du leben; wenn nicht — wirst du des Todes sterben!“ Ihm entspricht die *lex naturae* und die Erkenntnis Gottes durch die Philosophie (*Deum esse mentem unam, aeternam, conditricem et conservatricem omnium rerum bonarum*), welche bei Plato, Xenophon, Cicero, Seneca klassisch ausgesprochen, von Paulus Röm. 1 behandelt³⁾ und als *philosophica vel legalis agnitio Dei* zu bezeichnen ist (1598 f.; 1265 B). Bei dem *foedus gratiae*, das auch *foedus fidei* genannt wird (1608 ff.), ist eine alttestamentliche und neutestamentliche

¹⁾ Aus der Stelle S. 1242 wird ganz klar, daß Alsted das wesentliche Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie in dem Vergleich zwischen dem sittlichen Handeln des Nicht-Wiedergeborenen und des Wiedergeborenen ausgedrückt findet. Die Beispiele, die Alsted 1237 A bringt, stammen aus Melanchthon. Zu Joseph s. Corp. Ref. XVI, S. 188.

²⁾ Enzykl. S. 1586 ff. Das *foedus naturae* wird in loc. XIII zwischen Schöpfungslehre und Sündenlehre abgehandelt. Bei Keckermann (cf. Syst. th. S. 179) spielt das *foedus* keine Rolle. Er betont das Anthropomorphe und Metaphorische dieses biblischen Bildes. Einen eigenen locus verdient das *foedus* zudem nicht, weil es sich auf die ganze Soteriologie ausbreitet.

³⁾ Dieses alles stammt nahezu wörtlich aus Melanchthons loci 1559 ed. Lips. S. 47.

Ökonomie zu unterscheiden. Nach Fundament und Substanz haben beide ein und dasselbe Evangelium, aber *modo promulgationis et administrationis* unterscheiden sie sich. Ihnen entspricht die *agnitio Dei christiana et evangelica* (1265 B).

Die Beziehungen beider *foedera* bzw. von *lex* und *evangelium* zueinander stellen sich teilweise in *convenientia*, teilweise in *differentia* dar.¹⁾ Nicht nur der Urheber ist beiderseits der gleiche, es handelt sich in beiden Fällen um einen Weg zur Verherrlichung Gottes und zu unserer Seligkeit, in beiden Fällen um Gehorsam unter Beifügung von Verheißungen und Drohungen. Der Unterschied liegt, abgesehen von der Beziehung zur Vernunft und Offenbarung darin: *lex* *primario docet facienda*, *evangelium credenda*. Die *lex* lehrt, welches die vollkommene, gottgefällige Gerechtigkeit sei, das Evangelium, wo wir sie finden. In dem Gesetze liegt das Motiv zur Annahme des Evangeliums!²⁾ So beginnt das Gesetz die *regeneratio*, die das Evangelium vollendet. Aber das Gesetz beweist seinen Charakter als ewige Gottesordnung darin, daß es die Norm des neuen Lebens bildet, daß die *regeneratio* in ihm endet. So erscheint das Evangelium nicht als Abschaffung des Gesetzes, sondern als eine durch den empirischen Zustand des Menschen — zwischen beiden *foedera* steht die Sünde! — notwendig gewordene Modifikation der Gesetzesordnung, so daß an Stelle des Tuns das Glauben tritt, jedoch nicht ohne daß das Gesetz dauernd als die eigentlich normale Ordnung im Hintergrunde stände.

¹⁾ S. 1612ff.

²⁾ *Lex data, ut ad Christum quaerendum impellat.* cf. Crocius S. 1105.

II. Keckermanns natürliche Theologie; Ethik und Theologie; die späteren Dogmatiker.

Mit dieser Parallelisierung von Philosophie, *lex naturae*, Naturbund, natürlicher Theologie einerseits, Evangelium, Gnadenbund andererseits ist Alsteds Position beschrieben. Ehe wir die wichtigste Frage, diejenige nach Herkunft und Art dieser Aufstellungen tun, empfiehlt es sich, auf die Parallelen der zeitgenössischen und späteren Literatur aufmerksam zu machen. Bei Keckermann ist die natürliche Theologie wie bei seinem Schüler Alsted ein Teil der Philosophie.¹⁾ Die Philosophie tritt als natürliche Gotteserkenntnis, auf den *liber naturae* gegründet, der Theologie als übernatürlicher Gotteserkenntnis *per gratiam*, die mit dem *liber scripturae* arbeitet, gegenüber.²⁾ In der philosophischen Gotteserkenntnis stehen die kosmologischen Argumente im Vordergrund: *cognoscitur et celebratur aeterni Dei tum potentia, tum divinitas ex contemplatione mundi et rerum naturalium*. Die Philosophie arbeitet ja das ganze reiche Material der Kreaturen in allen ihren Disziplinen durch. Kreaturen und Schöpfer stehen aber in Korrelation. Daher

¹⁾ Praec. Philos. S. 187. Für Joh. Gerhard s. Tröltzsch S. 98.

²⁾ Vgl. Crocius, S. 64, für den auch die *theologia naturalis, quae sub lumine rectae rationis cognoscitur*, als Teil der „wahren Philosophie“ erscheint. Keckerm., praec. Philos. S. 79 ff. = op. I, S. 32 f. Ganz im Sinne Keckermanns bezeichnet sein Editor Georg Pauli op. I. ep. dedic. als das wahre Ziel der Philosophie: *ut illustrior divinorum operum cognitio majorem Dei ipsius in nobis notitiam, metum ac reverentiam excitet etc.*

führt die Philosophie zu Gott, nicht nur zu einer rein theoretischen Erkenntnis, sondern auch zu pietas, cultus, honor, invocatio Dei.¹⁾

Kockermann hat keine abgesonderte Theologia naturalis geschrieben. Das ist nicht die einzige Differenz, die ihn von Alsted trennt. Die Bausteine, aus denen Alsteds Theorie des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung besteht, finden sich auch bei ihm. Auch Kockermann rechnet das Gesetz auf die Vernunftseite, wenngleich empirisch angesehen, die lex naturalis nur noch ein nach dem Falle vertriebener Restbestand der ursprünglichen, im Dekalog wiederholten lex, voluntatis divinae legis ac magister ist.²⁾ Die Ethik hat es mit der lex naturae zu tun.³⁾ Auch bei ihm steht die natürliche Gotteserkenntnis unmittelbar in engster Beziehung zum Begriffe des Gesetzes: ubi ex naturalibus naturalibus Deus agnoscitur tamquam omnipotens et iustus, qui cogitationum et actionum nostrarum conditor est et bonae sint, sit remuneraturus, sin malae punieturus (op. II, S. 294). Die natürliche Erkenntnis Gottes ist Erkenntnis der Gesetzesordnung. Daher gehören die Reizgrößen, welche die natürliche Theologie hervorruft, Liebe, Furcht und Verehrung Gottes im generellen Sinne als Motive in die Ethik.

Aber Kockermann hat es — anders als Alsted — nicht vermocht, das Verhältnis von Ethik und Theologie, Philosophie und Theologie scharf als dasjenige von Gesetz und Evangelium zu präzisieren. Er sieht nicht auf die Verschiedenheit des Weges bei Gesetz und Evan-

¹⁾ Op. I, S. 33. cf. op. II, S. 294.

Im Proö. II S. 13, ist der Gottesbeweis kosmologisch und moralisch.

²⁾ Syst. theol. S. 192f., 224ff. — K. will auch die Tugendlehre aus der Berechtigungsmengen und ergänzen. Trotzdem bleibt sie rational.

³⁾ Op. I, S. 48 erklärt K., die ganze praktische Philosophie sei der theologischen Lehre obgelegen. Bei speziell den Geboten der zweiten Tafel gleichsam untergeordnet — Vgl. II S. 273: Norm der Ethik ist die lex naturae, d. i. tam praecepta quibus homo assentitur per naturam suam etc. Kockermann redet selber von der lex naturae: op. I, S. 1615, II, S. 301, 306. Sie zerfällt auch für ihn in das jus naturale primarium und das abgeleitete jus gentium.

gelium, sondern, echt-reformiert, auf die Parallelität: die „theologischen Tugenden“ treten in Parallele zu den „moralischen“. ¹⁾ Die Theologie bewirkt die vollständige, innerliche Versittlichung des Menschen. Daraus ergibt sich, daß Keckermann die philosophische Ethik gänzlich im Sinne äußerlicher Tugendsittlichkeit behandelt und nicht die bezeichnende Inkonsequenz Alsteds begeht, auch von den spiritualen Regungen in der Ethik zu reden. ²⁾ Es ist nur konsequent, wenn er die Ethik mit einer von Amesius scharf kritisierten Klarheit aus der Theologie hinausweist. ³⁾ in der Ethik ist die Rede von dem Restbestande der sittlichen Erkenntnis und dem Vermögen der Willensfreiheit in eben dieser Sphäre der äußeren Tugenden, der ethischen, ökonomischen und politischen Legalität. ⁴⁾ In der Theologie handelt es sich um den *interior affectus hominis ad imaginem Dei penitus reformatus* und um den „inneren Kultus Gottes“, ⁵⁾ der, in der ursprünglichen Gesetzesforderung inbegriffen, ⁶⁾ dem Unwiedergeborenen unmöglich ist. ⁷⁾ Nicht der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, sondern die Abstufung zwischen äußerlicher und spiritueller

¹⁾ Op. II, S. 273, II, S. 2019, s. auch Melancthon C. R. XVI S. 41.

²⁾ K's Ethik ist insofern eine Ethik ohne Gott, wie Amesius kritisch bemerkte. Übrigens kommt auch nach Keckermann nicht einmal eine moralische Tugend ohne Gottes concursus zustande. Op. II, S. 275 (vgl. übrigens Luther, Köstlin II, S. 374). Ja, bei K. ist die prudentia durch die Gottesliebe bedingt. Op. II, S. 294.

³⁾ Damit schließt er an Melancthons Elementa 1550 an, s. A. Schweizer, Stud. Krit. 1850, S. 45 ff. Er verwirft eine theologische Ethik, kann sie aber nicht ganz vermeiden.

⁴⁾ Op. II, S. 275. Syst. theol. S. 156 ff. Das Willensvermögen geht dem Erkenntnisvermögen parallel: die *vis efficiendae causae virtutis moralis*. — Op. II, S. 253, I, 476.

⁵⁾ Op. II, S. 253. Die Tugenden sind abgestuft wie die Güter, auf die sie hinzielen. Cf. 255 f. Alsted, S. 1237.

⁶⁾ Syst. theol. S. 225. Zu dem communis usus der lex Dei für alle Menschen gehört: *ut obliget ad perfectam obedientiam Deo praestandam tam interne quam externe*.

⁷⁾ a. a. O. Es handelt sich um die vera Dei dilectio, um den letzten ethischen Zweck: Gottes Verherrlichung und unser ewiges Heil.

Sittlichkeit beherrscht bei Keckermann das Ganze.¹⁾ Aber auch bei ihm liegt in demselben Maße die Möglichkeit einer Anknüpfung des Evangeliums in der Vernunftsphäre vor, als das Gesetz auch hinsichtlich seines spiritualen Inhalts als prinzipiell vernunftmäßig verstanden wird und die Frage nach vollkommener Erfüllung weckt. (Doch vgl. dagegen op. I. S. 1623.)

Es ist keine Frage, daß Keckermann ebenso sehr unter dem Einflusse der aristotelisch-humanistischen Tugendethik wie unter dem Einflusse des reformatorischen Augustinismus steht. Nach reformatorischem Gesichtspunkte steht die Tugendethik zunächst in reinem Gegensatz gegen die normale Beziehung zwischen Gott und Mensch, die in dem Rechtfertigungsgedanken gegeben ist: der Glaube als völliger Verzicht auf jede subjektive Qualität ist die Aufhebung des Weges der Werke.²⁾ Die Tugend hat in sich Merkmale, die dem gottgewollten Verhältnisse zwischen Gott und Mensch direkt widersprechen.³⁾ Aber schon bei den Reformatoren ist dies nur die eine Seite der Sache, denn der Glaube erscheint auf der anderen Seite nicht als qualitätslos, sondern als Erfüllung aller Gebote, sonderlich des ersten, als Quellgrund aller guten Werke, in denen der Wiedergeborene, wenn auch unter beständiger Fortdauer der Vergebung für das notwendige Zurückbleiben hinter Gottes Willen, das Gesetz zu erfüllen beginnt. Das Evangelium und die Rechtfertigung rücken so in einen durch das Gesetz bestimmten Zusammenhang ein. Nun erscheint auch die außerchristliche Tugend nicht als reiner Gegensatz zu dem Rechtfertigungsgedanken, sondern als das äußere, als solches Gott nicht wohlgefällige

¹⁾ In der Ethik das *bonum morale* oder *civile*; Subjekt der *vir probus, bonus ac honestus* (II, S. 253). In der Theologie das *bonum spirituale* oder *gratiae*, für das *boni ac honesti mores* nicht ausreichen, sondern auch *exercitia pietatis* erforderlich sind; Subjekt der *vir pius et religiosus*. Dort *mores externi* in *civili hominum societate* zum Zwecke irdischer, politischer Eudämonie (cf. Syst. th. S. 225). Geradeso Alsted, Enzykl. S. 1237 B. Alsted ist abhängig von Keckermann. Er unterscheidet *bonum secundum quid* und *simpliciter bonum*.

²⁾ Vgl. C. Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes. 1904.

³⁾ Calvin, Corp. Ref. XXV, S. 667 ff.

Werk, das erst durch die spiritualen Regungen des Glaubens usw. die innere Beseelung erhält, die ihm Wert gibt.¹⁾ Die Tugend wird eine Stufe auf dem Wege zur inneren Gesetzeserfüllung. Die aristotelische Ethik ist nicht mehr nur der Gegensatz, sondern auch die Vorstufe zu der Theologie. Keckermann sucht dem reformatorischen Standpunkte und dem Aristotelismus in gleicher Weise gerecht zu werden, durch die Wertung der ethischen Tugend *per se* und *per accidens*. Unter dem Titel *per se* wird er dem Aristotelismus gerecht. *Virtus moralis sola et per se considerata non est vitium, sed honestum quid; sie ist revera bonum quiddam et imago Dei in homine, atque adeo quidam gradus virtutis Theologicae.* Wie Morgenlicht und Mittagslicht, Wärme und Hitze unterscheiden sich die ethischen und theologischen Tugenden. Das Morgenlicht schon ist *vera lux*, obgleich nicht *tanta lux* wie das Mittagslicht.²⁾

Unter dem Titel *per accidens* kommen die reformatorischen Motive zur Geltung. *Per accidens* betrachtet, nämlich als Werk eines Nichtwiedergeborenen, der Gott nicht gefällt,

¹⁾ Vgl. für die relative Schätzung der *justitia civilis* und der heidnischen Tugenden bei Luther Köstlin, *Luthers Theologie* II², S. 373 f. Der Fehler der heidnischen Tugenden, um dessentwillen sie die Person nicht gut machen und zum ewigen Leben befähigen, ist die mit ihnen stets verbundene Hoffart, das Widerspiel der spiritualen Gesinnung. Auf das Herz muß man sehen! s. auch W. Walther, *Die christliche Sittlichkeit nach Luther*, 1909, S. 80 ff. Für Melanchthon s. Tröltzsch, S. 155 ff. Für Calvin *Inst.* II c. 3, f. C. geht ganz in Luthers Bahnen: man muß auf das Herz sehen. *Quantum ad virtutes, quae inani specie nos decipiunt, in foro quidem politico et in communi hominum fama habebunt laudem: apud coeleste vero tribunal nullius erunt pretii ad justitiam promerendam.* — Die „Tugenden“ entsprechen also der zivilen Sphäre der menschlichen Gesellschaft. Hinsichtlich ihrer, zu deren Erhaltung sie dienen, haben sie eine gewisse „Vollkommenheit“. Keckermann II, S. 251 ff.

²⁾ Op. II, S. 254 ff. *Syst. theol.* S. 157. K. betont, auch geschichtlich lasse Gott die Versittlichung eines Volkes seiner religiösen Erleuchtung vorausgehen. Die *virtus civilis* sei durch die *pietas* zu vollenden. Es besteht (254) eine *distinctio graduum*, ita ut, quod deest virtutibus Ethicis, id per disciplinam Theologicam addatur et compleatur. Geradeso Alsted S. 1246 von der *virtus moralis*: est enim gradus ad felicitatem moralem, et, si fides accedat (!), etiam ad felicitatem supernaturalem. cf. 1237.

degeneriert die *virtus* zum *vitium*. Denn ein solcher Mensch sucht bei der Tugend nicht Gottes Ehre und handelt nicht aus dem Glauben heraus, ohne den niemand Gott gefallen kann. Hier vermag Keckermann das Wort von den *splendida vitia* und das Pauluswort: „was nicht aus dem Glauben geht, ist Sünde!“ zu zitieren.¹⁾ Aber die volle Antinomie zwischen Tugendweg und Evangelium wird nicht erreicht. Die spiritualen Tugenden erscheinen mehr als Addition zu den moralischen.²⁾

Hieraus ergibt sich, daß die genuin-reformatorische Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, Aristoteles und Christus in der Hauptsache durch eine Kombination beider verdrängt ist. Bei dieser Kombination herrscht der Gesichtspunkt des Gesetzes bzw. der Tugend. Das Evangelium ordnet seinen allerdings beim ersten Eindrücke dem Gesetze kontradiktorischen Heilsweg der Idee des Gesetzes unter; das Evangelium schafft die vollkommene Sittlichkeit, denn diese kann nur durch supranaturale Geisteswirkung entstehen. So bedeutet auch bei Keckermann der Begriff des Gesetzes oder der entsprechende der vollkommenen Tugend die beherrschende Vernunftidee, von der aus die Leistung der Offenbarung als supranaturale Kräftigung zur vollkommenen Tugend verständlich wird.

Keckermann zeichnet sich durch Selbständigkeit seiner Begriffsbildung aus, ohne doch sachlich abzuweichen. Die anderen Dogmatiker sind auch in der Formulierung jenes Grundgedankens konventionell. An die Lehre von den zwei *foedera*, dem *foedus naturae seu operum* oder *legale* und dem *foedus gratiae*, schließt sich der Gedankenkreis, den wir behandelt haben, an.³⁾ Das Gesetz wird als urständliches und durch Mose wiederholtes von Wendelin wie Pictet der Vernunft zugewiesen.⁴⁾ Die gelegentliche Ausscheidung ein-

¹⁾ Vgl. Alsted a. a. O. und 1242.

²⁾ Op. I₄₇₈: Die Ethik behandelt die zweite Tafel des Gesetzes.

³⁾ Pictet, S. 632 ff., 300—309.

⁴⁾ Wendelin, S. 437, 827 ff. Pictet, S. 502—517. Heidegger, Eth.

zelter Gebote, meistens des — reformierten — vierten nach seiner kultischen Seite hin als positiven Gesetzes, das auf Gottes Willen beruhe, ist an dieser Stelle bedeutungslos.¹⁾ Das novum foedus gratiae, das wieder in die alttestamentliche mit dem Protevangelium beginnende und die neutestamentliche Ökonomie unterschieden wird, tritt an die Stelle des ruptum foedus primum. Aber dieses setzt sich doch auch im foedus gratiae durch: in doppelter Weise; zuerst insofern die lex moralis auch nach Christus Regel für das Handeln bleibt, zweitens, sofern unsere Rechtfertigung, die freilich nicht ein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil bedeutet, die völlige Erfüllung des Gesetzes durch Christus zum Fundamente hat²⁾. Der Zusammenhang zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung, die Notwendigkeit der Offenbarung beruht darin, daß die natürliche Gotteserkenntnis als moralischer, durch den Gedanken der sittlichen Verpflichtung bestimmter Monotheismus³⁾ unvollständig ist,

christ. 1711, c. V. Maccovius, S. 52 über Gesetz und Ev. Crocius S. 1058, 1104.

¹⁾ Maccovius, S. 52, 74 ff., läßt das 1., 2., 3., 7., 9. Gebot absolute von Gottes Natur abhängen; ihr Gegenteil wäre gegen Gottes Natur, daher einfach unmöglich. Das 4., 5., 6., 8. empfängt seine Sanktion nur dadurch, daß Gott es nach seinem freien Willen gibt. Er kann unter Umständen das Gegenteil davon wollen. Wendelin, S. 827 ff. und Pictet, S. 506 lassen den Dekalog mit Ausnahme der Festsetzung des siebenten Tages de jure naturali, alles Zeremoniale in jure Dei positivo begründet sein. Pictet zitiert dabei Maimonides. Vgl. 756, Wendelin, S. 853, Keckermann, Syst. theol., S. 227. — Amesius, S. 223 ff., 277 unterscheidet ebenfalls den cultus naturalis, der auch ohne positives Gebot aus Gottes Natur folgt, und den cultus voluntarius, der aus Gottes freier Anordnung hervorgeht und meist Kultusgebote umfaßt. Das Sabbatsgebot verteilt sich auf beide Arten. Amesius ist übrigens keineswegs geneigt, jenen Kultus, der aus richtiger Erkenntnis der Natur Gottes unmittelbar folgt, als „natürliches Gesetz“ aufzufassen. — Seine ganze Einteilung berührt sich z. T. wörtlich mit Alsted in seiner Katechetik, Enzykl., S. 1570. — Vgl. sonst Ursinus op. I, S. 665 f. Petrus von Mastricht (theoret. pract. Theol. 1699) ganz wie Amesius. Ähnlich Heideggers Ethik 1711. Vgl. Stud. Krit. 1850.

²⁾ Zu diesen Sätzen s. Pictet, S. 641, 644—651, 705 ff.

³⁾ Pictet bietet (S. 8—13) ein eigenes Kapitel über die cognitio Dei naturalis. Wie bei den anderen Dogmatikern (vgl. Wendelin, S. 55) geben Röm. 2₁₅, 1₂₀, Psalm 19_{1, 2} die entscheidenden Gesichtspunkte.

die Verehrung und Erkenntnis Gottes nicht adäquat ermöglicht, keinen Trost im Tode gibt, und — das ist wohl die Hauptsache — angesichts der Sünde keinen Weg zur Genugtuung vor Gott zeigt.¹⁾

Alle diese Gedanken beherrschen in besonderem Maße die Föederaltheologie des Coccejus und seiner Schüler. Doch haben sie in dieser Schule keine prinzipielle Fortbildung erfahren, die uns zu genauerer Betrachtung nötigen würde.

¹⁾ Pictet, S. 13 ff. Vgl. für Musäus Rendtorff, S. 34. Pictet, S. 11 betont ausdrücklich, daß die natürliche Gotteserkenntnis das Verlangen nach höherer Offenbarung wecke. Dabei wird nicht nur an die Sündenfrage gedacht sein. s. S. 13 ff.

III. Die Herkunft des behandelten Gedankenkreises.

Woher stammt aber der ganze Gedanken-
zusammenhang? Wie verhält er sich zu dem genuinen
Calvinismus? Sehen wir auf Alsted, so ist Melanchthons
Einfluß an erster Stelle zu nennen. Alsted selber bekennt,
in seiner Ethik sich eng an Melanchthon angeschlossen zu
haben. Er rühmt den Meister immer wieder. Ganze Ge-
dankenreihen, die wir oben behandelten, sind inhaltlich und
wörtlich aus Melanchthon übernommen. Johann Gerhard ist
nicht stärker von dem praeceptor Germaniae beeinflusst worden
als Alsted. Melanchthonisch¹⁾ ist nicht nur der ganze „Aristo-
telismus“ und Stoizismus der Ethik, ihre Definition als „Samm-
lung der Naturgesetze über die externa disciplina, congruens
cum Decalogo, quatenus de externa disciplina concionatur“,²⁾
die Bestimmung der Tugend als mediocritas, Wesentliches
aus der Anordnung der Ethik, sondern vor allen Dingen die
Gleichsetzung des Vernunftgesetzes, das Alsted auch in den
stoischen Formeln Melanchthons beschreibt,³⁾ mit dem Dekal-

¹⁾ Die 5 utilitates der Ethik zitiert A. einfach aus Melanchthons
Expositio doctrinae Ethicae. 1236 cf. 1237, 1239. 1235 heißt Melanchthon
Philomela illa Germaniae nostrae. Vgl. Corp. Ref. XVI, S. 165 ff.

²⁾ 1237 cf. für Melanchthon Corp. Ref. XVI, S. 167. Für den Einzel-
nachweis vgl. Tröltzsch, S. 139 ff. Für Keckermann (*externa, interna disci-
plina*) s. op. I, S. 476.

³⁾ *Discrimen honestorum et turpium*; vgl. für Melanchthon a. a. O. und
Tröltzsch, S. 165. Keckermann II, S. 275. Heidegger, *Ethica christiana*
1711, c. V. Wichtig ist überhaupt, daß Melanchthon die Beziehung zur
Stoa vermittelt und die Verwertung der Hauptstelle Röm. 2 sowie die
stoische Terminologie (beides findet sich natürlich auch bei Zwingli;

loge,¹⁾ die Verknüpfung der natürlichen Gotteserkenntnis und der Philosophie mit der *lex naturae*,²⁾ dazu die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium,³⁾ die Parallele zwischen Vernunft und Gesetz, Offenbarung und Evangelium. Tröltsch hat gezeigt, wie Joh. Gerhard in der letzteren zentralen Idee von Melanchthon abhängt. Es ist daher nicht auffällig, daß Alsted sich mit dem zeitgenössischen Lutheraner, der ihm in Sachen der *conclusiones mixtae* so feind war, stark berührt. Ein Vergleich unserer Darstellung Alsteds mit Tröltsch' Abhandlung über Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon S. 126 ff. gibt von der Berührung einen Eindruck. Auch Keckermanns besondere Gedanken über die Moralität als Vorstufe der *virtus Theologica* liegen in der Linie melanchthonischer Sätze (s. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons 1879 S. 234).

Indessen mit diesem Rückgange auf Melanchthon und seine für die Dogmatik folgenreiche, freilich auch nur in der Dogmatik originelle⁴⁾ Gleichsetzung des Vernunftgesetzes mit der *lex Dei* des Dekalogs, deren Wirkung beispielsweise auch in der Versöhnungslehre sichtbar wird, haben wir nicht alle Elemente des Gedankenkreises Alsteds aufgelöst. Denn Alsteds

Dreske S. 28 ff.) weitergibt. Für die theonome Auffassung des Naturgesetzes zitiert Pictet, S. 502 ff. Cicero. Daß Alsted 1265 B an Plato, Xenophon, Cicero, Seneca erinnert, beruht auf Melanchthon, s. o. Keckermann II, S. 306 zitiert Aristoteles und Cicero für die theonome Auffassung des *jus naturae*.

¹⁾ Vgl. für Melanchthon Tröltsch, S. 157 f.

²⁾ Vgl. z. B. loci 1559 ed. Lips. S. 47. Alsted hat die betr. Stellen meist wörtlich aus Melanchthon oder Ursinus. Etwa auch die Bezeichnung der Philosophie als *particula legis, regens locomotivam*; cf. Joh. Gerhard.

³⁾ Wörtlich aus Corp. Ref. XVI, S. 168. Aus S. 169 die 4 *causae* für den *primus usus legis*, der mit Mel. als *paedagogicus seu politicus* bezeichnet wird. Vgl. auch loci 1559, S. 48 f. De usu legis. Für Alsteds Worte, daß die Philosophie die *infirmetas naturae* sehe, aber die Heilmittel nicht kenne, ist Quelle Corp. Ref. XVI, S. 167.

⁴⁾ Im allgemeinen würdigte man das Naturrecht längst im Mittelalter im Anschluß an Röm. 2, 14 als „göttliches Recht“; s. O. Dreske a. a. O. S. 12; S. 16 ff. für die Bauernaufstände des beginnenden 16. Jahrhunderts. Daß man (Dreske S. 16, 22) das *jus naturale* mit der heil. Schrift, dem geschriebenen göttlichen Gesetze, identifizierte, ist ein weiterer Schritt. So z. B. bei Zwingli (a. a. O. S. 27 f.).

Position ist durch die Zusammenschau von *foedus naturae* und natürlicher Theologie gekennzeichnet. Diese Verbindung stammt nicht von Melancthon, für den der *foedus*-Begriff überhaupt zurücktritt¹⁾. Sie wird in dem Kreise zu suchen sein, dessen Einflüsse Alsted, wie wir an seiner *Theologia catechetica* sehen, auch sonst verrät: bei der Heidelberger Theologie.

Freilich die *foedus*-Lehre als solche, die lehrhafte Gegenüberstellung des *foedus vetus* und *novum* ist altreformiert und speziell calvinistisch. Diese Tatsache ist stark zu betonen gegenüber den verwirrenden Aufstellungen Heppes in seinem sonst verdienstvollen Buche über die „Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert“²⁾. Heppe (I, S. 143 ff.) sieht in der Aufstellung des Begriffes *foedus* als Grundbegriff der Dogmatik ein Hauptkennzeichen der deutsch-reformierten Theologie, „in der die melancthonische Dogmatik verjüngt hervortrat, bis sie in der Zeit der beginnenden Scholastik sich in den Calvinismus verlief“. Diese Föderaltheologie bringt Heppe als Theologie des Glaubenszeugnisses, des Bewußtseins der Wiedergeborenen in Gegensatz gegen die calvinisch-scholastische Theologie. „Die Scholastik doziert, die Föderaltheologie zeugt von der Gnade als einem im Besitze des Gläubigen befindlichen Schatze.“ Die Prädestinationslehre der Föderaldogmatiker ist nach Heppe nur aus dem Bewußtsein des eigenen Heilsstandes, also regressiv-analytisch entstanden; während in der calvinischen Scholastik die Dogmen von der Perspektive der absoluten Prädestination

¹⁾ Lang, Der Heidelb. Katechismus 1907, S. LXV erinnert an Melancthons *Examen ordinandorum* C. R. XXIII, 42.

²⁾ Heppes Untersuchungen wirkten sicherlich insofern bahnbrechend, als sie auf die philippistische Theologie und ihr allmähliches Übergehen in den Calvinismus neues Licht warfen. Heppes Liebe hängt an der „deutsch-reformierten“ Theologie, die leider zu schnell in dem calvinistischen Prädestinationismus aufging. Daher wird er ungerecht gegen das Luthertum, wenn er z. B. I, S. 195 die deutsch-reformierte Föderaltheologie ihre ursprüngliche Entstehung und Ausbildung dem Interesse danken läßt, „welches der Melancthonisch — Bucerische Geist an dem individuellen Frömmigkeits-, am subjektiven Glaubens- und Seligkeitsbewußtsein im Gegensatz zu dem Sakramentarismus des neuen Luthertums nahm“. — Vgl. auch Dorner, *Gesch. der prot. Theologie* 1867, S. 462 ff.

aus entwickelt werden, entwickelt man sie in der deutsch-reformierten Kirche von der Perspektive des persönlichen Heilsbesitzes aus. Daher dort viel dogmatischer Stoff, der dem Leben der Frömmigkeit nicht dient, hier dagegen Abweisen aller *disputationes frigidae*.

Aber diese Aufstellungen sind schwerlich den Tatsachen entsprechend. Erstens geht der Föderalismus auf Bullinger und Calvin zurück. Bei Bullinger¹⁾ möchte Heppe noch mit einem Scheine des Rechts seine These von dem Gegensatz zwischen Bundesgedanken und Prädestinarianismus durchhalten können; denn Bullinger nahm lange Zeit eine gebrochene Stellung zur Prädestinationslehre ein, endete freilich bei Calvins Lehrform.²⁾ Anders aber liegen die Dinge offenbar bei Calvin. Calvin behandelt den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium unter dem Titel des Unterschiedes der Testamente. Das *foedus legale* und das *foedus evangelicum* stehen einander gegenüber (Inst. II c. 11₁₋₄). Die Differenzen zwischen ihnen berühren mehr den *modus administrationis* als die *substantia*. Diese Sätze Calvins, deren nähere Ausführung uns weiter unten beschäftigen wird, sind keineswegs in der reformierten Kirche vergessen, auch in Deutschland nicht. Vielmehr haben gerade solche Theologen, die Heppe als deutsch-reformierte Föderaltheologen absondert, die Formeln Calvins übernommen: Ursinus,³⁾ Piscator;⁴⁾ später auch ein Mann wie Pictet.⁵⁾

¹⁾ Vgl. A. Lang a. a. O., S. LII ff., LXIV f. Zum Ganzen vgl. auch A. Lang, Der Heidelberger Katechismus (Schr. d. V. für Ref.-Gesch. Nr. 113) 1913, S. 40 ff. Bullingers Theologie wird durch den Bundesgedanken beherrscht. Vgl. immerhin auch seinen Katechismus von 1559. Auch Leo Juds Katechismus von 1535 bringt den Bundesgedanken.

²⁾ Lang a. a. O. Dazu PRE.³ III, S. 545 f. Bullingers Formeln (*Compendium religionis christ.* Basel 1556) haben Ursinus in den *Explic. Catech.* bestimmt. Vgl. A. Schweizer II, S. 5 mit Heppe I, S. 190. — Die Stelle 1. Kor. 10₄, die Alsted, *Theol. didact.* 1627 S. 704 für die Gleichheit der Bünde anführt, verwendet auch Bullinger so. Schweizer II, S. 7, 8.

³⁾ Ursinus erklärt, der Gnadenbund sei *substantia* oder *quoad conditiones principales* im Alten und Neuen Testamente ein und derselbe, nur *circumstantiis* oder *quoad conditiones minus principales* verschieden. Vgl. auch Ursins *Summa* Frage 33 mit Calvin a. a. O. s. Lang S. LXVII, der auch auf Butzer hinweist. Op. I₉₈ f. redet U. von zwei *modi administrationis*.

⁴⁾ Die *Termini* Calvins s. in den Aphorismen des Piscator 1592, die

Zweitens muß Heppe um seiner These willen geflissentlich übersehen, daß Föderalgedanke und strenger Prädestinatianismus bei vielen Theologen friedlich vereinigt gewesen sind, wenn es auch in der Natur der Sache liegt, daß die Föderaleinteilung als beherrschende den Prädestinatianismus nicht zur vollen methodischen Geltung kommen läßt. Heppe sieht Soteriologie und Prädestinatianismus, subjektives Heilsbewußtsein und objektive Prädestinationstheorie immer nur als Gegensätze an. Der Dogmatiker sieht dem Historiker über die Schulter. Gewiß liegt in dem Nebeneinander von strengem Prädestinatianismus und geschichtlicher Soteriologie eine gewaltige Spannung. Aber Luthers *de servo arbitrio* und Calvins Gedankenwelt beweisen, daß in dieser Spannung das Leben der Religion verläuft. Von dogmatischen Erwägungen ganz abgesehen ist es jedenfalls ein frostiges Verfahren, innerhalb der reformierten Theologie den soteriologischen Föderalismus und den objektiven Prädestinatianismus auf zwei Lager zu verteilen; will man konsequent sein, so muß dabei Calvin beiden Lagern zugewiesen werden.¹⁾ Damit kritisiert das Verfahren sich selbst. In ähnlicher Weise ist die Absonderung einer deutsch-reformierten Föderaltheologie, die fortwährend in Gegensatz zu der prädestinatianischen Scholastik gebracht wird, weithin nur eine Abstraktion. Legt man den Ton auf die prädestinatianische Scholastik, so besteht, objektiv angesehen, sicherlich im 17. Jahrhundert zwischen Coccejus und der Scholastik ein scharfer Gegensatz. Aber es ist ein Fehler, diesen in das 16. Jahrhundert zurückzutragen, wie Heppe es tut, und vollends, die ganz anders bedingten Differenzen dem Prädestinatianismus zur

ganz nach Calvins *Institutio* gearbeitet sind. Heppe I, S. 191 erwähnt die Abhängigkeit von Calvin nicht, sondern führt P. nur als Beweis für die deutsch-reformierte Föderaltheologie an. — Vgl. auch den begeisterten Philippisten Sohnius in der *Methodus Theologiae* (Ges. Werke ¹ I, 1591, ² 1598) bei Heppe I, S. 190f., aber auch den Lutheraner Heerbrand, *Compendium* 1575, S. 368.

²⁾ S. 632 ff.: *non quoad substantiam foederis sed quoad modum dispensationis.*

¹⁾ Gooszen hat diese Konsequenz gezogen. Er stellt Bullinger und den soteriologisch-biblichen Calvin dem Prädestinatianer Calvin gegenüber.

Last zu legen.¹⁾ In Wahrheit vertraten Ursinus und Olevianus, der Schüler Calvins, sowohl die Föderaltheologie wie den Prädestinarianismus. Daß die Fortlassung der ausdrücklichen Prädestinationslehre im Heidelberger Katechismus keine Leugnung derselben, keinen Philippismus bedeutet, geht schon daraus hervor, daß Ursinus in seinen Vorarbeiten und in den *Explicationes* streng prädestinarianisch lehrt.²⁾ Die populären *Christianae doctrinae summa capita* (*perspicue, populariter et distincte explicata*) 1603 des Bremer Theologen Matthias Martinus sind ebenso föderalistisch wie seine *Methodus s. s. Theologiae synthetisch-prädestinarianisch* lehrt.³⁾ Der Schweizer Theologe Eglin, den Heppé wegen seines Wirkens in Marburg von 1606 bis 1622 in die Entwicklung der deutsch-reformierten Theologie einreicht, zeigt in lehrreicher Weise die Vereinigung des Prädestinarianismus und Föderalismus.⁴⁾ Endlich ist an Alsted zu erinnern, dessen populäre „Katechetik“ wie das Buch seines Lehrers Martinus die 5 Hauptstücke im Anschlusse an Olevianus unter föderalistische Gesichtspunkte stellt und die Prädestination regressiv-analytisch aus der *vocatio Ecclesiae* ableiten will (1567); der gleiche Mann, der Schüler der „Föderaltheologen“, zeigt sich in seinen anderen Werken als strenger Prädestinarianer.⁵⁾ Heppé selber gibt

¹⁾ Es ist lehrreich, daß Heppé I, S. 203 den Prädestinarianismus aus 'Coccejus' System meint herauslösen zu können. Ihm fehlt das Gefühl für die religiöse Spannung. Coccejus war Gegner der Scholastik, aber er blieb Prädestinarianer. Das geschah wohl „auf Kosten der logischen Konsequenz“, aber unter religiösen Nötigungen, für die Heppé kein Verständnis aufbringt. — Auch ein moderner Calvinist wie Bohatec will die Föderalmethode und den Prädestinarianismus vereinigen.

²⁾ Op. I, S. 212 ff. Summa Frage 217 ff. Vgl. auch die wertvollen Erörterungen Langs a. a. O. S. LXXIII, XCVIII ff.

³⁾ Vgl. Heppé I, S. 185 f., 195 ff.

⁴⁾ Heppé I, S. 191 führt E. als „einen der gewichtigsten Zeugen der Tatsache“ auf, „daß die deutsch-ref. Dogmatik geschichtlich und wesentlich Föderaltheologie war“. E. war aber Schüler Bullingers s. Theol. Stud. Krit. 1848, S. 78.

⁵⁾ Auch Heppes im Anschluß an Gieseler gewagter Versuch, die Bremer Theologie in Gegensatz zu der Dortrechter Orthodoxie zu bringen (I, S. 195 f.), ist nicht geglückt, wie Iken (RE.³ XII, Art. Martinus) gezeigt hat. Gerade die Meinung der Bremer Theologen hatte in Dortrecht gesiegt. Es ist auch irrig, in dem Rate des Crocius (*De perseverantia*

zu, daß die calvinische Lehrform „nur allzu früh“ (157) auch in der deutsch-reformierten Dogmatik herrschend wurde, ja auch bei Olevian Spuren habe. Welchen Wert hat dann die Behauptung: „Aber da wo die deutsch-reformierte Dogmatik sich selbst treu blieb, war derselben jene calvinische Anschauung fremd“?

Trotzdem darf man, um Alsted's Theologie zu begreifen, nicht bei den genuin-calvinischen Einflüssen stehen bleiben. Soviel ich sehe, fehlt die Hauptsache, das *foedus naturae* bei Calvin. Es geht freilich nach den neuesten Untersuchungen nicht mehr an, für die Gleichsetzung von Gottesgesetz und Naturgesetz nur Melanchthon verantwortlich zu machen. Einmal ist durch O. Dreske 1911 gezeigt, welche Bedeutung der Gedanke des Naturgesetzes bei Zwingli hatte. Sodann hat Tröltzsch seine These von 1891 eingeschränkt und im Anschluß an andere nachdrücklich auf die Bedeutung des Naturgesetzes bei Calvin hingewiesen. Indessen haben diese Gedanken Zwingli's und Calvins in Deutschland kaum direkt die Dogmatik beeinflußt. Denn Zwingli's besondere Ideen, die Bezeichnung des göttlichen Gesetzes als Evangelium (Dreske, S. 24 ff.), die mangelnde Unterscheidung beider Begriffe, haben in der Dogmatik keine Schule gemacht; und für eine Verknüpfung mit den Begriffen Vernunft und Offenbarung bot sich um so weniger Gelegenheit, als Zwingli die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes überall, auch bei den Heiden, auf göttliche Offenbarung an die Gläubigen zurückführte und so freilich mit der Gotteserkenntnis, aber nicht mit einer im Unterschiede von der supranaturalen Religion „natürlichen“ Gotteserkenntnis zusammenschloß.¹⁾ Was aber Calvin anlangt,

sanctorum 1616, S. 836) *Nemo semet in numero reprobatorum constituat* ein bestimmtes Befürworten des Universalismus vom ethischen Standpunkte aus zu finden. In Dortrecht sprach man gerade so; s. E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften S. 845. Richtig ist freilich, daß Crocius die Lehre von der reprobatio in die theologia cryptica verweist und überhaupt nicht streng theozentrisch durchdenken will. Vgl. Heppe I, S. 200 f. Tholuck II, S. 296 ff.

¹⁾ So kann zwar Zwingli ähnlich wie später Alsted sagen: *Lex naturae est nihil aliud, quam vera religio, cognitio scilicet cultus et metus numinis supremi* (Dreske S. 26), aber dabei handelt es sich nicht um „natürliche“ Gotteserkenntnis, sondern um die universale, deterministisch gedachte

so ist sein für die Dogmatik maßgebendes Buch, die *Institutio*, viel zurückhaltender als andere Äußerungen. Calvin redet darin wohl von der *lex naturalis* und behauptet prinzipiell die Identität der *lex interior* mit dem Dekaloge. Aber weit stärker betont er die empirische Verderbnis des sittlichen Urteils, um derentwillen die *lex scripta* nötig war. Vollends denkt er nicht daran, das *foedus legale* mit einem Naturbunde oder Schöpfungsbunde zu identifizieren.¹⁾ Calvins

Gottesoffenbarung. „Natur“ und „Offenbarung“ sind nicht Gegensätze bei Zwingli. Die durch Adam verderbte Natur wird erst durch die Offenbarung „Natur“ (s. Dreske S. 32). — Im übrigen knüpft Zwingli wie Melanchthon an Paulus, Cicero, Seneca an.

¹⁾ Zu Calvins Position s. Doumergue IV, S. 152 ff., der auf die vielen Stellen in Predigten Calvins aufmerksam macht, an denen der Reformator an die Natur, an die Stimme des eingeborenen sittlichen Urteilsvermögens appelliert. Corp. Ref. 33, S. 566; 53, S. 58, 468 f., 456: *Il y a une conformité entre la loi de Dieu et l'ordre de nature qui est engravé en tous hommes.* — Das Wichtigste findet sich zurzeit bei Tröltzsch, Soziallehren, S. 657 ff. Demgegenüber hat Lang, Die Reformation und das Naturrecht, 1909, S. 20—23 keinen Wert mehr. — Calvin ist in seiner Position natürlich durch Luther und Melanchthon bestimmt; die patristisch-mittelalterlichen Wurzeln des Naturrechtes sind hier nicht zu verfolgen. Vgl. Tröltzsch, S. 486, Anm. 223; 494, Anm. 225. — Nach den neuesten Forschungen über die gemein-reformatorischen Voraussetzungen vom Naturrecht könnte es zweifelhaft erscheinen, ob unsere Anknüpfung der Entwicklung an Melanchthon noch berechtigt ist. Indessen ist so viel sicher, 1. daß Ursinus und die deutschen Reformierten wesentlich an Melanchthon sich anschließen; 2. daß die *Institutio* die *lex naturae* nicht besonders wertet. Inst. II, c. 8₁: *Porro haec ipsa, quae ex duabus tabulis discenda sunt, quodammodo nobis dictat lex illa interior, quam omnium cordibus inscriptam et quasi impressam superius dictum est (s. II, c. 2₂₄).* Verum, qua errorum caligine obvolutus est homo, per legem illam naturalem vix tenuiter degustat, quis Deo acceptus sit cultus; certe a recta ejus ratione longissimo intervallo distat. Calvin ist hier überall nicht ganz frei von Widersprüchen; vgl. die einschränkenden Zusätze in der Ausgabe 1559 II, c. 2₂₄. Wichtig ist außer dem Kommentar zu Röm. 2₁₄ f. (ed. Tholuck, S. 23) z. B. noch Inst. II, c. 2₂₂ ff., wo im Anschlusse an Röm. 2₁₄ de cognoscenda vitae probe instituendae regula gehandelt wird. Hier handelt es sich um die nicht-geistliche Sphäre (*res terrenae*) im Unterschiede von der *spiritualen* (s. zu dieser Scheidung c. 2₁₃, außerdem Wendelin, S. 264, Pictet, S. 383—392). *Nihil est vulgatius, quam lege naturali . . . hominem sufficienter ad rectam vitae normam institui.* Indessen hält Calvin nicht viel von dieser *lex*: sie dient nur dazu, den Menschen unentschuldigbar zu machen (24). Ein Vergleich mit dem

foedus-Lehre hält sich überhaupt in einer bezeichnenden Unklarheit. Das Gesetz ist ein Teil des alten Bundes. Aber das eine Mal bietet Calvin die spezifisch reformierte Gedankenreihe, nach der der alte Bund schon auf der gleichen Ebene wie der neue liegt: die Zeremonien des A. T. sind gleichsam feierliche Symbole der Bestätigung des einen Bundes (*foedus quod aeternum et nunquam interiturum semel sancivit*) durch Christus, die Klarheit des Evangeliums und die *obscurior quae praecesserat verbi dispensatio* werden unterschieden (Inst. II c. 11₁₀). Auf der anderen Seite folgt Calvin der paulinischen, augustinischen Einteilung (II c. 11_{8f.10}): das Charakteristische am alten Bunde ist das Gesetz, am neuen das Evangelium. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, den Calvin mit lutherischer Klarheit behauptet, bestimmt das Verhältnis der beiden Testamente: Furcht und Schrecken erscheint als Stimmung des alten, Freude als Stimmung des neuen Bundes, und wo sich bei den heiligen Vätern Geist des Glaubens und somit der Freiheit und Freude findet, da handelt es sich um eine Prolepse des neuen Bundes. Die Verheißungen werden vom *vetus foedus* abgetrennt und die Söhne der Verheißung mit Augustin schon zum neuen Bunde gerechnet. Calvin ringt in dogmatischen Formeln mit dem großen Probleme religionsgeschichtlicher Charakterisierung des Alten Testaments: Gesetzesreligion

Dekaloge zeigt, daß hinsichtlich der ersten Tafel die *lex naturae* in ihrem empirischen Bestande ganz versagt; von der zweiten Tafel weiß die *ratio* etwas mehr, *quo scilicet ad civilis inter homines societatis conservationem propius accedunt*. Aber auch hier finden sich bedenkliche Mißgriffe, und vor allen Dingen fehlt die Einsicht in die Fehler schon der Begierden. — Diese Gedanken entsprechen dem reformatorischen Consensus, aber sie akzentuieren den Unterschied zwischen der empirischen *lex naturae* und dem Gesetze Gottes so stark, daß deutliche Aussagen über die Beziehung zu der urständlichen Gesetzeserkenntnis in der *Institutio* nicht zustande kommen. Von ganz anderer Bedeutung als für die Dogmatik Calvins wurde der Gedanke des Naturgesetzes für seine Sozialethik, seinen Staatsgedanken usw. Doch ist auch hier zu bedenken, was Tröltzsch S. 661 betont, daß bei Calvin die Rationalität des göttlichen Naturgesetzes mit dem Irrationalismus des eigentlichen göttlichen Willens gerade in der Staatslehre ringt. —

Der Naturbund fehlt auch bei Bullinger, worauf Lang in seiner Ausgabe des Heidelberger Catechismus S. LXIV hinweist.

oder Erlösungsreligion? — wobei es gerade für ihn charakteristisch ist, daß er die Schärfe dieser lutherischen Alternative nicht voll mitempfindet. Er vermag den alten Bund nicht durch einen Gedanken zu bezeichnen. Daher konnte, solange das *foedus legale* noch an das *novum foedus* nahe herangerückt wurde, solange es noch als halb „evangelisch“ erschien, eine Gleichsetzung mit dem *foedus naturae* nicht stattfinden.¹⁾

Diese wurde erst möglich, als das calvinische Ineinander zweier Gedankenreihen zu reinlicher Scheidung des Gesetzesbundes von dem nunmehr deutlich als alttestamentlich und neutestamentlich differenzierten Evangeliumsbande²⁾ entwickelt war, und als zweitens auch innerhalb des engeren Kreises der Dogmatik die *lex Dei* ausdrücklich mit der *lex naturae* gleichgesetzt wurde. Beide Voraussetzungen sind bei Ursinus erfüllt. Der Schüler Melanchthons³⁾ wandte die Lehre seines Meisters von der *lex naturae* auf die Föderaleinteilung, die ihm die reformierte Tradition entgegentrug, an und begründete dadurch die Theorie des *foedus naturae*,

¹⁾ Zu Calvins Bundeslehre: Er betont, Jerem. 31 und 2. Kor. 3₆ träfen den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium und damit zwischen den beiden *foedera*. Allerdings fügt er hinzu, damit sei bei der *lex* nur betrachtet, *quod proprium ejus est*, nach seiner eigentlichen Natur, nicht, daß das Gesetz auch *misericordiae promissiones* reichlich enthalte. Hier klingt die erste Gedankenreihe an. — Natürlich ist die Zurückführung des Heiles bis zu dem Protevangelium auch lutherisch.

²⁾ Freilich handelt es sich bei der Trennung von Gesetz und Evangelium nicht um ein zeitliches Nacheinander. Die reformierte Theologie hat immer daran festgehalten, daß die Kirche mit dem Protevangelium beginnt und im alten Testamente Gesetzesbund und Evangeliumsband miteinander da sind; s. Crocius S. 1106 ff. Pictet, S. 632 ff. Schweizer deutet in diese Tatsache Falsches hinein, wenn er ein Ineinander von Natur und Offenbarung findet. Ganz bedenklich ist überhaupt Schweizers Versuch, seine Stufenordnung Natur, sittliches Leben, Offenbarung irgendwie mit der Scheidung der *foedera* in Beziehung zu bringen (I, S. 182). Vgl. die treffende Kritik Schneckenburgers Th. Stud. Krit. 1848, S. 73 f., in der jedoch die Parallelität der *foedera* mit der *theologia naturalis* und *revelata* zu Unrecht geleugnet wird.

³⁾ Ursinus hatte in Wittenberg studiert. In Breslau am Elisabethergymnasium erklärte er Melanchthons Examen ordinandorum; s. Lang, S. LXV.

die wir bei Alsted fanden. Ursinus bietet jene Nebeneinanderstellung eines Gesetzes- oder Naturbundes und des Gnadenbundes mit seinen Ökonomien, wie sie in der coccejianischen Theologie die ganze Dogmatik beherrschte und auch in der scholastischen Dogmatik nie ganz vergessen ward.

Ursinus ist in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie völlig Melanchthonianer. Er wiederholt Melanchthons Sätze: die ganze Kirchenlehre ist in Gesetz und Evangelium einzuteilen,¹⁾ das Gesetz ist im Unterschiede²⁾ von dem Evangelium³⁾ von Natur allen bekannt als die, freilich verwischte und der Wiederholung im Dekaloge harrende, Urstandsoffenbarung;⁴⁾ Gesetz und Evangelium haben eine promissio, das Gesetz verspricht das Leben unter der Bedingung eigener Gerechtigkeit und völligen von uns geleisteten Gehorsams. Dagegen das Evangelium verheißt das Leben unter der Bedingung der aliena justitia, nempe Christi, per fidem nobis applicata.⁵⁾ Empirisch angesehen ist freilich die natürliche Gesetzes-

¹⁾ Op. I, S. 47, 426f., 665. Ursinus beruft sich auf Christus, der Luc. 24₄₇ diese Einteilung der Lehre vorgenommen habe: poenitentia und remissio entspreche lex und evangelium. Luc. 24₄₇ hatte bei Melanchthon große Bedeutung; s. Tröltzsch, S. 148, 150. Apologie, S. 165₂₈ ff. Die Teilung in Gesetz und Evangelium hat mit Ursinus' Methode nichts zu tun (gegen Weber).

²⁾ Op. I, S. 103. Die Behandlung des discrimen legis et evangelii wurde durch Melanchthons loci ein festes Stück der Dogmatik; s. auch das Ungar. Bekenntnis von 1562 (Müller, S. 405), das nur Beza wiedergibt. Alsted, S. 1612f. Crocius S. 1103f.

³⁾ Op. I, S. 103. Illam legis mitigationem de satisfactione pro peccatis nostris per alium . . . nulla creatura videre vel sperare potuisset, si filius Dei eam non revelasset. Für Mel. s. C. Ref. XXI, S. 417. Joh. Gerhard VI, S. 133.

⁴⁾ Op. I, S. 103, 320ff., 665ff. In natura corrupta legis naturalis bona pars obfuscata est per peccatum et tantum particula ejus de obedientia Dei post lapsum mansit reliqua.

⁵⁾ Die Gegenüberstellung der promissiones s. Corp. Ref. XXI₄₃₄. Obiger Satz findet sich ähnlich bei Joh. Gerhard, s. Tröltzsch, S. 130. — Nach Ursin hat die lex die Bedingung der perfecta obedientia nostra, das Evangelium die Bedingung der fides und der inchoatio novae obedientiae!!

erkenntnis ganz unvollständig.¹⁾ Nur als Urstandsgesetz ist die *lex naturae* identisch mit der dekalogischen *lex moralis*.²⁾ Jetzt ist sie im besten Falle auf die zweite Tafel und auch da auf die *disciplina externa* beschränkt,³⁾ während das spirituale Gesetz Gottes spiritualen, d. h. inneren und äußeren Gehorsam des Herzens fordert.⁴⁾ Die Philosophie unterscheidet sich dadurch von der kirchlichen Lehre, daß sie es mit dem Gesetz und zwar nur soweit es von der *disciplina externa* handelt, dazu mit Logik, Physik und Mathematik zu tun hat, während das Evangelium und die vollständige Kunde des Gesetzes Gottes von der *doctrina Ecclesiae* allein geboten wird.⁵⁾ Trotzdem aber verrät Ursinus immer wieder, daß das ganze Gesetz, auch als spirituales, prinzipiell auf die Seite der Vernunft gehört. In den Argumenten für die Göttlichkeit der Kirchenlehre bzw. der Heiligen Schrift steht mehrfach voran der Hinweis darauf, daß die Kirche bzw. die Schrift allein Gottes Gesetz vollständig und rein biete. Damit aber ist der Vernunft das Urteil über die Vollständigkeit der *lex Dei* überlassen. Die *lex Dei* ist eben potentiell Besitz der Vernunft.⁶⁾

¹⁾ Op. I₄₇ ff., 429 f., 732 f., 678 f.

²⁾ Op. I, S. 322. In *natura integra* waren *lex naturae* und *lex moralis* identisch. Jetzt aber *lex vero naturae tantum est pars decalogi*; cf. 678.

³⁾ Op. I₄₇ f., 430. Die *interna et vera erga homines pietas* fehlt. Für die *disciplina externa* s. Tröltzsch S. 167 für Melanchthon. Auch Joh. Gerhard bietet überall Parallelen.

⁴⁾ Op. I, S. 679. *Lex spiritualis est, h. e., spiritualem mentis et cordis a Spiritu s. effectam obedientiam postulans*. Das erste Gebot muß voranstehen. Alle anderen Werke sind auf das erste Gebot zu beziehen; cf. S. 320 ff. Diese ganze Stelle ist fast wörtlich identisch mit Melanchthons Definition der *lex, loci* 1559 ed. Lips., S. 198; cf. Alsted 1237 A.

⁵⁾ Op. I, S. 46 ff. u. ö. Ursinus zählt unter den Leistungen der Philosophie ihre *consolationes* auf — im Anschlusse an Melanchthon; s. Herrlinger, S. 394. Schon die ausdrückliche Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Kirchenlehre ist melanchthonisch.

⁶⁾ Op. I, S. 438 f. *Cogit fateri conscientias, hanc solam esse Dei vocem, hominibus ab ipso traditam*. Gewiß liegt hier eine Spannung vor. Einerseits lehrt erst die *doctrina ecclesiae* das volle Gesetz, andererseits soll die Vernunft die Vollständigkeit desselben beurteilen können.

An sie schließt Ursinus mit Melanchthon die ganze natürliche Gotteserkenntnis an.¹⁾ Da die vera Philosophia, die Ursinus bezeichnend genug scharf von den fremden Religionen sondert,²⁾ zuhöchst natürliche Gotteslehre ist,³⁾ liegt auch bei Ursinus, freilich nicht ausdrücklich ausgesprochen, die wesentliche Gleichsetzung der drei Begriffe Gesetz, natürliche Gotteserkenntnis, Philosophie vor. In allen Formeln für Gottes Wesen hören wir Melanchthons stoisch bestimmte Redeweise.⁴⁾ Die Abhängigkeit von Melanchthons Gottesbeweisen ist bis ins einzelne nachzuweisen. Genauerer Durchsehen der Schriften des Ursinus fördert auch im einzelnen eine Fülle melanchthonischen Gutes zutage; für die Summa Theologiae hat Lang die melanchthonischen Beziehungen erschöpfend nachgewiesen (a. a. O. S. LXIV—LXXVII). Wichtiger als solche Einzelpunkte ist die Abhängigkeit von dem praeceptor Germaniae im entscheidenden Punkte: in der zentralen, auch das Verständnis des Evangeliums beherrschenden Stellung des Gesetzes, der ewigen, unbeweglichen göttlichen Regel.⁵⁾ Weil für Ursinus wie für Melanchthon das Gesetz „durch seine Zurückführung auf Gott und die urständliche Immanenz Gottes im Menschen zu einer absoluten und alles andere ausschließenden Grundwahrheit geworden war“ (Tröltsch, S. 183), deshalb entwickelte auch Ursinus die promissio des

¹⁾ z. B. 678: *lex naturae* = *notitia generalis*, *quod sit Deus unus*, *aeternus*, *omnipotens*, *bonus* etc. Vor allem die gänzlich melanchthonische Stelle 320f.

²⁾ Op. I₄₆f. u. ö. Auffällig ist, daß Ursinus von der vera philosophia in Ausdrücken redet, die an seine Gesetzesbeschreibung erinnern: . . . *est veritas*, *et quidam quasi radius sapientiae Dei*, *mentibus hominum in creatione impressus*. Vgl. zu dieser von Keckermann op. I, S. 71 zitierten Stelle für Melanchthon Herrlinger S. 392.

³⁾ Op. I₄₇f.: *Est enim doctrina de Deo et de creaturis, aliisque rebus bonis et generi humano utilibus, ex luce naturali et ex principiis naturae notis . . . extracta*.

⁴⁾ S. die Stellen in Anmerkung 1.

⁵⁾ 320f.: *Die lex ist aeterna, ab initio usque ad finem mundi manet eadem, et ideo creati eramus, ideo etiam redempti sumus per Christum, et regenerati per Spiritum s., ut hanc legem in hac et aeterna vita servemus, h. e., ut Deum et proximum ex tota corde amemus*. Vgl. Mel. C. Ref. XXI₆₈₆.

Evangeliums unter dem Gesichtspunkte der Gesetzesordnung: das Evangelium wird als streng imputative Gerechtsprechung auf Grund einer außer uns vorhandenen Gesetzesgerechtigkeit, nämlich der Gesetzeserfüllung durch Christus verstanden.¹⁾ Die Gesetzesordnung ist um so weniger gegensätzlich zum Evangelium, als sie den Weg der *aliena justitia* zuläßt und sich selber in der Gesetzeserfüllung Christi durchsetzt.²⁾ Außerdem kommt das Gesetz als ewige Norm zur Geltung, insofern das Evangelium nicht nur auf Glauben rechnet, sondern auch zu dem neuen Gehorsam nach der Rechtfertigung, d. h. zu der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit verpflichtet.³⁾ In der forensisch-satisfaktorischen Theorie der Versöhnung und Rechtfertigung sowie in der Betonung des *tertius usus legis* wird die Überordnung des rationalen Gesetzesgedankens sichtbar.

Alles dieses faßt Ursinus zusammen in der *foedus*-Lehre,⁴⁾ deren Hauptkennzeichen die Behauptung des *foedus naturae* ist. Dieser Begriff bedeutet gegenüber der bisherigen reformierten Theologie eine neue Stufe. Die *lex divina* lehrt, *quale in creatione foedus cum homine Deus iniverit* (Lang, S. 153). Das Evangelium enthält das *foedus gratiae*, dessen alttestamentliche (seit dem Protevangelium) und neutestamentliche Ökonomie *propter aliquas circumstantias et signa foe-*

¹⁾ Für Melanchthon s. Tröltsch, S. 180—187. Auf Einzelheiten wie die Frage der *obedientia activa* (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I³, S. 270 ff.) gehe ich nicht ein; cf. Heppe, II, S. 220 f.

²⁾ Op. I, S. 91, 103. *Lex requirit obedientiam vel poenam nostram, sed non exclusive. Nusquam enim excludit vel improbat satisfactionem alienam pro nobis, tametsi eam non doceat sed ignoret; 665 f.* Die Evangeliumsordnung erscheint als *legis mitigatio*. Die *evangelica justificatio* definiert Ursinus geradezu als *applicatio justitiae evangelicae*, d. h. *imputatio justitiae alienae*, quae est extra nos in Christo; s. Heppe II, S. 310.

³⁾ Op. I, S. 103. cf. Heppe II, S. 261. *Summa Th.* Frage 35 f. (Lang, S. 156); cf. auch op. I, S. 93.

⁴⁾ Es kommt in Betracht die *Summa Theologiae* ed. Lang a. a. O., S. 152 ff. In der *Catechesis minor* fehlt das *foedus* fast ganz, dagegen findet es sich in den *Explicationes* zur *Cat. Palat.* op. I, S. 46 f., teilweise abgedruckt nach der Ausgabe von 1585 bei Reu, Geschichte des kirchlichen Unterrichts I₁, S. 273 ff. Doch fehlt in den *Explicationes* wie auch in den *loci* des Ursinus das *foedus naturae*.

deris mutata unterschieden wird.¹⁾ Hängt auch in der Summa des Ursinus, vollends in seinen anderen Schriften das Hauptinteresse an dem foedus gratiae, so verleugnet sich doch die beherrschende Stellung des foedus naturae als des ursprünglichen gottgewollten Verhältnisses nicht: die satisfaktorische Leistung Christi und ihre Imputation in der Rechtfertigung bedeutet die Fortdauer des Schöpfungsbundes in der Aufrichtung des foedus gratiae.²⁾

So hat Ursinus die calvinische Position unter melanchthonischen Gesichtspunkten geklärt. Das Gesetz steht an zwei Stellen: im foedus naturae und im foedus gratiae; es umschließt die Soteriologie. Aber nicht dieses ist spezifisch reformiert. Reformiert ist der Bundesgedanke, der außer bei den genannten Theologen bei Zwingli, Petrus Martyr, Wolfgang Musculus (s. Schweizer I, S. 105; Gaß, Geschichte der Dogmatik I, S. 131) nachzuweisen ist und mit Recht als der Religionsbegriff der Reformierten bezeichnet werden kann (Bohatec, Stud. Krit. 1908, S. 301).³⁾ In dem Bundesgedanken liegt aber neben der spezifisch calvinistischen Wertung der (heiligen) Gemeinde zweitens der Gesichtspunkt sittlicher Aktivität und Verpflichtung so stark eingeschlossen, daß auf reformiertem Boden die ungeheuerere Spannung zwischen Gesetz und Evangelium nicht so scharf erfaßt wurde wie auf lutherischem Gebiete trotz der zentralen Stellung des Gesetzesgedankens. Es ist bezeichnend, daß Ursinus in den Explikationen zum

¹⁾ ed. Lang, S. 155 f., 162 u. ö. Die Abhängigkeit von Calvin ist hier sichtbar; s. op. I, S. 98 ff. (Explic.)

²⁾ S. 171. Cur nobis satisfactionem et iustitiam Christi imputari necesse est, ut iusti simus coram Deo? Quia Deus, qui immutabiliter iustus et verax est, ita nos in foedus gratiae vult recipere, ut nihilominus contra foedus in creatione initum non faciat, id est, nec pro iustis nos habeat, nec vitam aeternam nobis det, nisi integre ipsius legi vel per nos ipsos, vel cum hoc fieri non possit, per alium pro nobis satisfactum sit.

³⁾ Vgl. Schneckenburger, Theol. Stud. Krit. 1848, S. 78 ff. — Darin liegt die Berechtigung der Heppes Sätzen geradezu konträren These A. Schweizers II₁₅: Das Wesentliche der Föderalmethode ward von jeher in der reformierten Dogmatik gelehrt usw. Über das bezeichnend-calvinistische im Bundesgedanken s. Tröltsch, Soziallehren, S. 632.

Heidelberger Katechismus es vermeidet, die Scheidung zwischen *lex* und *evangelium* und den beiden Testamenten (ein Naturbund fehlt) in ein deutliches Verhältnis zu setzen: das *vetus foedus* werde oft in der Schrift synekdochisch für das Gesetz als seinen wichtigsten Teil gebraucht, das *foedus novum* für das Evangelium, *quia in novo magna pars legis est abrogata, et evangelium clarius patefactum*.¹⁾ Hier liegt das calvinische Ineinander vor; und echt reformiert wird der Unterschied der Testamente schließlich in einer gewissen Wandlung der Bedingungen gefunden: das Zeremoniale fällt fort, aber auch im neuen Bunde fordert Gott *fides* und *observantia* (100). So setzte sich gerade der *foedus*-Begriff einer klaren Scheidung des Gesetzes- und Gnadenbundes entgegen.²⁾ Doch litt die evangelische Klarheit der Imputationslehre nicht darunter, zumal an anderen Stellen als Bedingung der evangelischen *promissio* einfach der Glaube an Christus genannt wurde (op. I, S. 10).

Wie immer aber überhaupt der spezifisch reformierte Gedankenzug sich in der Einzelausführung ausprägen mochte: das Entscheidende, worin sich die Lutheraner und Reformierten unter Melanchthons Einfluß fanden, die Rationalisierung des Gesetzesgedankens, blieb davon unberührt. Durch Ursinus gewann sie Einfluß. Aber er war wohl nicht der einzige Vermittler des melanchthonischen Gutes. Auch Beza³⁾ bietet die Gedanken des Wittenberger Theologen: das Gesetz

¹⁾ Explic. op. I, S. 98 ff., 101.

²⁾ Sehr scharf tritt dieser Zug op. I₄₇ heraus. Ursinus erklärt dort, er führe die Teilung des Stoffes in Gesetz und Evangelium u. a. deswegen ein, weil sie geeignet sei, die *praecipua capita foederis*, nämlich Gottes Verheißung und seine Forderung von *fides* und *obedientia* zu erläutern, denn „*haec . . sunt, quae in lege et evangelio docentur*“. Beide Testamente werden also unter die Begriffe *lex* und *evangelium* gestellt!! Der neue Bund hat es nicht schlechthin mit dem Evangelium allein zu tun. Gesetz und Evangelium sind eben nicht mehr in Antinomie. Daher besteht zwischen den *foedera*, auch sofern das *vetus foedus* wesentlich durch den Gesetzesgedanken dargestellt wird, nur ein Stufenunterschied.

³⁾ Vgl. das ungarische Bekenntnis von 1562 (Müller, S. 405). Beza, Tract. theol. I, Genf 1582, S. 18. Natürlich sind hier die Einwirkungen Calvins nicht zu vergessen.

ist eine Lehre, *cujus semen est naturaliter cordibus nostris insitum, quamvis ea sit postea luculentioris et certioris explanationis causa, a Deo ipso inscripta duabus tabulis*, während das Evangelium als eine Lehre bezeichnet wird, *non quae nobiscum sit nata, sed quae captum omnem hominis superat. Estque nobis e coelo patefacta etc.* Man wird sofort an Ursinus erinnert. Wenn dann im folgenden das commune und das discrimen von Gesetz und Evangelium übersichtlich, nach Punkten geordnet, dargestellt werden, so finden sich ähnliche Ausführungen über den Unterschied auch bei Melanchthon und Ursinus; über Gemeinsamkeit und Unterschied bringt Alsted (1612 ff.) einen ausführlichen Abschnitt; er ist vielleicht von Hemmings, des Schülers Melanchthons, *Syntagma inst. christ. abhängig*, das einen Abschnitt über *Convenientia et discrimen legis et evangelii* bietet.¹⁾ Verfolgt man Bezas Gedanken im einzelnen, so wird die Abhängigkeit von Melanchthon klar.²⁾ Vor allen Dingen auch in der Versöhnungslehre zeigt sich die Eigentümlichkeit der melanchthonischen Gesetzeslehre.³⁾

Strömten so die Formeln Melanchthons auf mehrfachen Wegen in die reformierte Doktrin ein, so scheint die *foedus*-Lehre in der Heidelberger Gestalt zunächst in den engeren Kreisen der von Heidelberg und Herborn angeregten Theologen gewirkt zu haben. Das *foedus naturae* finden wir bei

¹⁾ Heppe II, S. 259. Hemmings *Syntagma* erschien zuerst 1574. 1578 erschien es auch in Genf! — ein Zeugnis für den Einfluß melanchthonischer Ideen auch in der Hochburg des Calvinismus. Vielleicht ist Beza durch Hemmings *Enchiridion theologicum* 1557 beeinflusst. Ich konnte es nicht einsehen.

²⁾ *Lex innata est homini, cujus nimirum cordi Deus ab initio inculpsit ejus cognitionem. Nam quod multo post tempore Dominus illam tulit duabus tabulis perscriptam, non ideo factum est, quasi nova lex aliqua ferretur, sed ut instauraretur vetus illa legis cognitio, quam nativa illa labes sensim in hominibus abolebat, s. auch sonst das Einzelne.*

³⁾ Der *summa Dei justitia* wird ihr Recht (407), denn das Evangelium *fidejussorem illum nobis demonstrat, qui non modo expressis verbis fidejussit, sed etiam nostro nomine quicquid debebamus ad extremum usque quadrantem exolvit. Jesus hat alle Gerechtigkeit erfüllt. Daher kommt seine Erfüllung des Gesetzes, an der die vita aeterna haftet, den Gläubigen zugute. Vgl. auch S. 384. Crocius S. 1105 f.*

Martinius, der — wir erwähnten es schon — vermutlich in Herborn Alsteds Lehrer war,¹⁾ aber auch bei Eglin,²⁾ der zugleich die Identität des ursprünglichen Naturbundes mit seiner Wiederholung im Dekaloge klar ausspricht; die Terminologie *foedus legale* und *foedus evangelicum* bei Eglin ist ganz calvinisch. Martinius, der von 1610 bis zu seinem Tode 1630 an dem Bremer Gymnasium wirkte, und Eglin³⁾ waren Lehrer des Coccejus. So liegen die historischen Zusammenhänge klar.⁴⁾

¹⁾ Christ. doctrin. 1603, S. 791. De gubernatione mundi, S. 224. Martinius nennt den Schöpfungsbund auch *foedus religionis naturalis*. Das wird Alsted von ihm übernommen haben. Vgl. zu Martinius Heppe I, S. 197; Bohatec a. a. O. S. 302.

²⁾ De foedere gratiae, 1613. Vgl. Heppe I, S. 193.

³⁾ Vgl. Schneckenburger a. a. S. 78.

⁴⁾ Es mag noch erwähnt sein, daß auch Petrus Ramus in seinen *Commentaria* den Inhalt des Dekalogs mit Ausnahme des Sabbathgebotes als den Menschen von Natur bekannt erklärte. (Lobstein S. 50). Hat er hier wohl von den Heidelbergern, die er 1569 besuchte, gelernt?

IV. Die Bedeutung der Lehre von Gesetz und Evangelium in der reformierten Dogmatik.

Eine Fülle von Fragen gibt die dargestellte Entwicklung auf. Auf die erste Frage, ob nicht die Föderaleinteilung sich mit derjenigen in natürliche und geoffenbarte Theologie im Wesen decke, ist nach unseren Untersuchungen die bejahende Antwort sofort gegeben. Auffällig ist freilich, daß die beiden Einteilungen selten von einem der späteren Dogmatiker ausdrücklich miteinander kombiniert, sondern öfter zugleich angewandt worden sind. Bei Coccejus wie bei Alsted steht das *foedus operum* nicht bei der *cognitio Dei naturalis*, sondern erst vor der Sündenlehre des Systems. Wirklich kombiniert sind beide Methoden, wie Bohatec¹⁾ gezeigt hat, bei Joh. Melchior in den *Fundamenta theologiae didascalicae*.²⁾ Melchior steht einsam da. Trotzdem wird Alex. Schweizer, der zuerst den Parallelismus und die Verwandtschaft der Föderaleinteilung zu der scholastischen Einteilung in *theologia naturalis* und *revelata* hervorhob, recht behalten;³⁾ im Prinzip ist daher auch gegen seinen Versuch,

¹⁾ St. Kr. 1908, S. 388.

²⁾ Opera II, Herborn 1693. Melchior war Professor in Herborn. Sollte er ein Schüler Alsteds sein? Melchior handelt im ersten Hauptteile von Gott und dem Menschen im allgemeinen: *Praemisimus quae ad naturalem spectant relationem inter Deum et hominem, et tum perreximus ad commercium gratiae*; s. Bohatec a. a. O.

³⁾ I, S. 103 ff. Irrig ist jedoch, wenn Schweizer aus Calvin I, 6, 1 herausliest, daß Calvin ausdrücklich von verschiedenen *foedera* (nämlich neben dem *foedus gratiae*) spreche (105). Ebrard erhob unverständigen Widerspruch gegen Schweizer. Bedeutsamer Schneckenburger, Stud. Krit. 1848, S. 74 ff., 81.

in der eigenen Darstellung des reformierten Lehrbegriffs beide Einteilungen möglichst ineinander aufgehen zu lassen, nichts einzuwenden, sowenig seine Behandlung des *foedus naturae* in ihrer subjektivistischen Verflüchtigung den alten Dogmatikern gerecht wird.¹⁾ Trotzdem bleibt eine gewisse Spannung bestehen. Das Verhältnis der *foedera*, des Gesetzes und Evangeliums zueinander drückt eine innere Beziehung zwischen der Vernunft- und Offenbarungssphäre aus: das Evangelium ist eine Modifikation der durch die Sünde verdorbenen Gesetzesordnung, eine Modifikation, die gerade vom Standpunkte der Gesetzesordnung aus rational verständlich, ja notwendig²⁾ ist. Demgegenüber haftet dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis in jedem Falle Äußerlichkeit an.³⁾ Die Offenbarung erscheint wie ein dem natürlichen Erkennen entzogener, aber sachlich gleichartiger Komplex von Wahrheiten, die zu dem Vernunftbesitze noch addiert werden oder durch die der verlorene Vernunftbesitz ergänzt wird. Man versucht eine so äußerliche Abgrenzung wie die, daß man über Gottes Wesen und Eigenschaften und allgemeine kosmische Beziehungen natürliche Kunde habe, aber nicht darüber, was Gott wolle.⁴⁾ Die Kon-

¹⁾ I, S. 229—232. Über den dogmatischen Wert der Sätze Schweizers urteilen wir hier nicht. Es handelt sich lediglich um das Historische.

²⁾ S. z. B. Ursinus, *Summa Theologiae*, Frage 7, wo die Inferiorität der heidn. Religionen darin gesehen wird: *Nihil autem de integra iustitia docent, quam Deus in verbo suo requirit, neque de Mediatore, per quem illa obtinetur*. So gut die *integra iustitia* Vernunftpostulat ist, so gut auch der Mediator.

³⁾ Ähnliche Gedanken über den abstrakten Offenbarungsbegriff der scholastischen Einteilung und den konkreten der Föderaleinteilung hat A. Schweizer (Th. Jahrbücher 1848) vertreten. Bohatecs Bemerkungen dazu (St. Kr. 1908, S. 383 f.) scheinen mir Schweizer nicht zu widerlegen.

⁴⁾ Diese Abgrenzung könnte auch in föderalem Sinne verstanden werden: die Vernunft weiß nicht, was Gott unter Voraussetzung des eingetretenen Sündenzustandes tun will. Aber so ist sie nicht gemeint, sondern sie stellt die Kontingenz des Willens, der Dekrete Gottes neben die Rationalität der Natur Gottes; s. Keckermann, *Syst. theol.*, C. VIII. Vgl. Chamierus, *Corp. theol.* 1653, S. 3. — Freilich liegt in Keckermanns Erklärung, die natürliche Theologie erkenne Gott als Schöpfer und Regierer, nicht als redemptor und sanctificator, eine Verinnerlichung und Annäherung

tingenz des Willens Gottes dient zur Abgrenzung des Offenbarungsgebietes vom Vernunftgebiete. Hierbei ist die natürliche Theologie eben nicht im Zusammenhange mit einem *foedus naturae*, mit einer normalen Beziehung zu Gott verstanden. Sonst wäre eine derart abstrakte Abgrenzung der Gebiete nicht möglich. Hätten sich bei den Dogmatikern die beiden Einteilungsschemata wirklich durchgedrungen, dann wäre auch die Offenbarung als Modifikation der natürlichen Theologie erschienen, wie das Evangelium als Modifikation des Gesetzes verstanden wurde: der Gott des Gesetzes, wie ihn die *theologia naturalis* bietet, wäre als Gott der Güte, der eine Milderung, andere Anwendung oder völlige Aufhebung des Gesetzes eintreten läßt, verstanden. Aber die abstrakte Offenbarungstheorie, die am härtesten in der Trinitätslehre auftritt, setzte sich dem entgegen. Einer soteriologischen Offenbarungstrinität brachte kaum außer Leydecker jemand Verständnis entgegen. Eine weitere Unstimmigkeit ergab sich daraus, daß man innerhalb der Föderaleinteilung doch mit der Möglichkeit rechnete, daß das *foedus naturae* ohne Eintritt der Sünde den Menschen zur Seligkeit hätte führen können,¹⁾ während die natürliche Theologie in jedem Falle als ergänzungsbedürftig durch die Mysterien, zuhächst die Trinität erschien. Es war daher nur konsequent, wenn einige Theologen die Kenntnis der Trinität Adam zuwiesen.²⁾

Die Föderaleinteilung brachte den geschichtlichen Charakter der Religion zur Geltung, die scholastische Zweiteilung den doktrinären Offenbarungsbegriff. Auch die scholastische Orthodoxie ist an dem Handeln Gottes interessiert. Aber das steht nicht im Vordergrund. Die „Geschichte“ ist als „Lehre“ auf eine Ebene aufgetragen. Die Föderaltheologie dagegen sieht den Stoff perspektivisch an.³⁾ Es ist nicht zu übersehen, daß

an die Föderaleinteilung vor, die konsequent zur ökonomischen Trinität hätte führen müssen. Vgl. Keckermann, op. I, S. 47.

¹⁾ S. Alex. Schweizer I, S. 111. Ursinus (op. I, 457) scheint auch die Urstandserkenntnis für ausreichend und ihre quantitative Erweiterung nur wegen der Sünde für nötig gehalten zu haben.

²⁾ Bohatec a. a. O., S. 384 nennt Coccejus und Braun. Daß gerade Föderaltheologen so sprachen, bestätigt unsere obigen Sätze.

³⁾ Vgl. auch Dorner S. 457.

Bengel und sein heilsökonomisches Verständnis der Schrift Beziehungen zu der Föderaltheologie hat:¹⁾ die Idee der Heilsgeschichte liegt in der Konsequenz der Bundeslehre. Die Differenz beider Betrachtungen ergibt sich bei einem Blicke auf die allgemeineren Weltanschauungen, in die sie, der theologischen Sonderansprüche beraubt, übergegangen sind: die heterodoxe Gestalt der abstrakten Offenbarungsidee ist der Rationalismus, bei dem alle „Wahrheiten“ zeitlos und geschichtslos auf einer Ebene liegen; die heilsgeschichtliche Theologie Bengels und Hofmanns²⁾ fand ihre außertheologische Parallele, die ihr freilich den letzten Sinn nahm, in der religionsgeschichtlichen Auffassung des Christentums, in der Hegelsche Gedanken von ihrer offenkundigen Inkonsistenz befreit wurden.

Damit ist klar, daß jene beiden Einteilungsarten zwar parallel und dem Ansätze nach wesentlich identisch sind, daß ihrer Ineinanderarbeitung jedoch die Verschiedenheit der Gesichtspunkte entgegensteht. Bei alledem drängt sich ein zweites Problem auf. Die Föderaleinteilung, ja schon die melanchthonische Lehre von Gesetz und Evangelium, bietet dem Prädestinarianismus einige Schwierigkeiten. Die Wahrheitsmomente der These Heppes und J. A. Dorners³⁾ sind hier zu berücksichtigen. Die Ablösung eines ursprünglich geltenden Gesetzesbundes durch eine Neuordnung infolge menschlicher Verschuldung — diese Reihe geschichtlicher und damit bedingter Fakta steht in Spannung zu der Absolutheit

¹⁾ RE. ³ II, S. 597, cf. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I ³, S. 606 ff.

²⁾ Der Erlanger Dogmatiker ist durch Bengel und Schelling sichtlich beeinflusst wie der Erlanger Dogmenhistoriker Thomasius durch Hegel. Hegel und Schelling wuchsen in dem Lande Bengels und Ötingers auf. Sollte wirklich die Geschichtsphilosophie Hegels ohne alle Beziehungen zu dem theologischen Gesichtsbilde jener Männer, wenigstens zu der allgemeinen Stimmung, die ihm zugrunde liegt, sein?

³⁾ Dorners Ausführungen S. 462 („Weit wichtiger ist, daß durch das Coccejanische System der Prädestinarianismus von innen heraus unterhöhlt wurde“) sind sehr lehrreich, aber sie gehen auch von der Voraussetzung aus, daß die Prädestinationslehre vom föderalistischen Standpunkte aus eine Inkonsistenz bedeute und übersehen die religiöse Notwendigkeit der paradoxen Antinomie. Vgl. zu der ganzen Frage Bohatec S. 394—399.

eines unveränderlichen Ratschlusses, zumal wenn der Gesetzesbund und der Gnadenbund, Gesetz und Evangelium wirklich als Gegensätze gedacht werden. Gott wandelt in der Geschichte die Grundbedingungen seines Verhältnisses zu den Menschen — wie paßt das zu der Unbedingtheit der, sei es auch infralapsarisch gedachten, Prädestination? Hier hilft uns eine doppelte, bereits oben angedeutete Erwägung. Erstens: die Föderaldogmatiker waren zum Teil ausgesprochene Prädestinarianer.¹⁾ Zweitens: im Grunde hatten sie keine prinzipiell anderen Schwierigkeiten zu überwinden, als die Reformatoren selber: das Nebeneinander, ja Ineinander absoluten Prädestinarianismus, der alle wirkliche Geschichte und alle sichtbare Vermittlung des Heils zum Schatten zu machen schien, und der christozentrischen Soteriologie samt ihrer Aktualisierung in Wort und Sakrament. Zwingli und auch Calvin sind nun freilich durch den innerlichen Begriff von Gottes Gnadenwirksamkeit, der dem Prädestinarianismus naheliegt, zu Sätzen über Gottes Geisteswirkung im Verhältnis zu Wort und Sakrament gelangt, die wenigstens bei Zwingli eine Entwertung der Geschichte bedeuten. Aber die Antinomie der transzendenten Absolutheit und der geschichtlichen Relativität blieb bestehen, weil die beiden Glieder sich gegenseitig ebensosehr suchten wie spannten. Ein Einfluß des Absolutismus, der wirkliche Gegensätze von Gottesordnungen in der Geschichte nicht verträgt, darf vielleicht in dem Versuche Schweizers gefunden werden, die Gegensätze der beiden foedera in das Subjektive aufzulösen;²⁾ das lag

¹⁾ Vgl. Bohatec a. a. O. Aber auch Heppe und Dorner. Sieht man auf die Stellung der Bundeslehre bei den Reformierten, so läßt sich behaupten: sie ist ebenso echt reformiert wie sie auf der anderen Seite zu echt reformierten Motiven in Gegensatz tritt. Die Spannung der Religion kommt hier schön zur Darstellung.

²⁾ Alexander Schweizer, I, S. 229 ff. Schw. setzt die objektiven Gegensätze der foedera in das Subjektive um: „Da es aber Religion und Gottesauffassung gibt auch wo bei noch nicht vorhandenem oder wenig [sich regendem Gefühl der Sündhaftigkeit die allgemeinen Kundgebungen Gottes beachtet werden . . .“ „Im Weltplan, den decretis Dei aeternis, war also nicht das foedus naturae, sondern das foedus gratiae als Ziel und Bestimmung des Menschen geordnet.“ Schw. legt alles zu sehr prädestinarianisch zurecht.

der reformierten Doktrin schon wegen ihrer Wertung des Alten Testaments und ihrer Auffassung des Evangeliums als eines Bundes mit gegenseitiger Verpflichtung nahe. „Statt eines absoluten Gegensatzes beider foedera ist ein nur relativer anzunehmen. . . . Die wirkliche Religion hat überall beide Seiten an sich“, aber das foedus naturae ist „zu verschwinden bestimmt, aufzugehen in die erlösende Ordnung des foedus gratiae, ist nur als Durchgangszustand angeordnet“ (A. Schweizer). Aber das ist nicht altreformiert.

Die Antinomie der rationalen Gesetzesidee und des prädestinationistischen Calvinismus spitzt sich in der Versöhnungslehre zu. Jene Idee führt zu der strengen Satisfaktionslehre. Die Gesetzesordnung ist das eigentlich normale Verhältnis. Das zeigt sich daran, daß der Mittler des Gnadenbundes diesen durch sündlose Gesetzeserfüllung heraufgeführt hat. Damit bekommt das Werk Christi in seiner speziellen Gestalt etwas Notwendiges, rational Ableitbares. Die Satisfaktionslehre ist die Rationalisierung der Tat Christi. Als Ganzes betrachtet erhält dagegen das Erlösungswerk den Charakter des Geschichtlich-Kontingenten wegen seines Zusammenhanges mit dem kontingenten Faktum des Bundesbruches durch die Sünde. Beide Züge treten in Gegensatz zu den calvinistischen Grundmotiven des alles bestimmenden Willens Gottes, der keine Berechnung von „Notwendigkeiten“ erlaubt, und der Absolutheit des vorzeitlichen Ratschlusses, angesichts deren es bedenklich scheinen mag, Christi Erscheinung nur in Beziehung zur Sünde zu stellen.

Was den ersten Punkt anlangt, so ringt in der Tat bei den Reformierten die Neigung, jede Bestimmung Gottes durch die Satisfaktion und jede absolute Notwendigkeit derselben zu leugnen, mit den rationalen Traditionen. Schon bei Zwingli indessen herrscht keineswegs nur die Tendenz, der Versöhnungslehre eine subjektive Fassung zu geben ¹⁾

¹⁾ Vgl. A. Schweizer, I, S. 100, cf. S. 23f. Stähelin, Zwingli II, S. 199. A. Baur, Zwinglis Theologie II, S. 801. An Stellen vgl. De provid. (ed. Schuler et Schulthess IV, S. 122). Fidei ratio (Niemeyer Coll. Conf.) S. 19. Fidei exposit. S. 40f. Schlußreden S. 3. Stähelins These ist zu einseitig.

und den Gesichtspunkt der Unveränderlichkeit Gottes durch Bevorzugung einer Auffassung der Versöhnung als Offenbarung, Verbürgung, Bekräftigung der Gnade Gottes zur Geltung zu bringen; Christus erscheint nie nur als Pfand der Versöhnung, das Gott uns gibt, sondern es finden sich, oft an den gleichen Stellen und als Voraussetzung jener anderen Redeweise subjektiver Art, im vollen Umfange die satisfaktorischen Termini. Es ist billig, ihren Wert durch den Hinweis auf ihren traditionellen Charakter herabzusetzen. Richtig ist freilich, daß jene der Satisfaktionslehre gegenüberüberstehende Auffassung dem Zuge Zwinglischer Theologie, insonderheit seiner an Schleiermacher erinnernden spekulativen Behandlung des Sündenproblems entspricht.¹⁾

Bei Calvin lag dagegen der Irrationalismus des Willens Gottes mit dem Rationalismus eines Weltgesetzes der Gerechtigkeit im Streit. A. Ritschl hat hervorgehoben, daß die calvinische Darstellung des Todes Christi als satisfaktoriſcher Leistung auf dem Grundsatz beruhe, „daß das Gesetz der Ausdruck des wesentlichen Willens Gottes sei“.²⁾ Calvin erweiterte freilich 1559 gegenüber Renatus und Socinus, welche das Verdienst Christi als Ursache der Begnadigung in skotistischer Art verwarfen, seine Sätze durch eine Verteidigung des Verdienstgedankens, die doch in dem Satze Christus nonnisi ex dei beneplacito quidquam mereri potuit, skotisti-

Vgl. dagegen Sätze wie: Hostia, victima pro nostris sceleribus; justitia requirebat expiationem; qui divinae justitiae pro nobis perlitaret. Auf der anderen Seite ist die Bezeichnung Christi als Pfand sehr häufig. Vgl. A. Schweizer II, S. 376. Zum Ganzen s. E. Tröltsch, Kultur d. Gegenwart IV, S. 498: „Die Gnade und das Bekehrungswunder erscheinen ihm nicht so sehr als eine absolute Aufhebung einer eben so absoluten Weltverkehrung, sondern als Ausfluß der ordnungsmäßig überhaupt das geistliche Leben nur durch ein Wunder setzenden Macht Gottes.“

¹⁾ De providentia (ed. Schuler et Schulthess IV), S. 98 ff. Fidei ratio (Niemeyer S. 18 f.). — Zu Zwingli s. auch A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I³, S. 224 ff., woselbst er Zellers und Sigwarts Versuch, bei Zwingli eine überwiegend subjektive Versöhnungslehre zu finden, zurückweist und vor allem die Stelle op. III, S. 180 bespricht.

²⁾ a. a. O., S. 228 ff.

sches Denken verriet.¹⁾ Wir finden außerdem in den Predigten eine doppelte Gedankenreihe: einerseits betont Calvin die Unmöglichkeit, daß Gott uns gnädig sei ohne Satisfaktion;²⁾ auf der anderen Seite legt er Gewicht auf Gottes Allmacht und Freiheit:³⁾ Il est vray, que Dieu par un autre moyen nous pouvoit bien retirer de la mort, mais il ne l'a pas voulu et n'estoit pas bon aussi.⁴⁾ Fragt man, worin dieses ‚bon‘, diese Zweckmäßigkeit bestand, so erinnert Calvin an die subjektiven Wirkungen, die durch das bittere Leiden dessen, der vom Vater so geschlagen wurde, bei uns hervorgerufen werden: wir müßten härter als Stein sein, wenn uns nicht solche Furcht und Schrecken faßte, daß wir ganz bestürzt Abscheu über unsere Übertretungen empfänden, wenn wir an Christi Kreuze merken, wie sehr unsere Sünden Gottes Zorn hervorrufen.⁵⁾ Diese stark deklaratorische Auffassung des Versöhnungswerkes darf man indessen bei Calvin nicht in den Vordergrund stellen. Er lehnt selber den lediglich deklaratorischen Sinn des Kreuzes ab, allerdings im Verhältnis zu seiner oft maßlosen Schärfe der Polemik⁶⁾ auffallend schonend,⁷⁾ und betont stark, daß wir den göttlichen Zorn verdient hatten.⁸⁾ Der leidenschaftliche Nachdruck, mit dem Calvin die Deutung der Höllenfahrt Christi auf das Erleiden der äußersten Seelenstrafen gegen die Pfarrer Zébédéé und

¹⁾ Inst. 1559, II, 17. Vgl. auch die von Wendelin besprochene Stelle. Schweizer II, S. 379.

²⁾ Corp. Ref. XXV, S. 624f., 659, 666.

³⁾ Et de fait, il ne pouvoit autrement nous racheter, je di selon le decret de Dieu son Pere: comme nous avons deja déclaré ci-dessus. Car sans nul moyen Dieu nous pouvoit bien sauver, mais nous avons toujours a presupposer qu'il falloit que la vie nous fust acquise par J. Chr.

⁴⁾ a. a. O. S. 659. Ganz ähnlich Beza; s. Schweizer II, S. 299.

⁵⁾ S. 624f.

⁶⁾ a. a. O. S. 644, 627. Besonders 664f.

⁷⁾ a. a. O. S. 624f. Il est vray qu'aucuns entendent qu'il a falue que nostre Seigneur J. Chr. fust ainsi puni en nostre nom, pourceque nous estions estourdis, et que nul ne pensoit a s'humilier devant, et que nous estions aveuglez en nos fautes.

⁸⁾ s. auch 629: J. C. . . . appaise l'ire de Dieu envers nous. Ähnlich 626.

Lange¹⁾ verfocht, erklärt sich nur aus dem Gefühle, daß hier die ganze Realität unserer Versöhnung auf dem Spiele stand. Nirgends wird die Herrschaft der Satisfaktionsidee und damit des Gesetzesgedankens deutlicher. Mit seinen gelegentlichen Reflexionen über die Möglichkeit anderer Erlösungswege²⁾ geht Calvin nicht über Luther hinaus, der auch gelegentlich erklärte, der Weg der Satisfaktion durch Jesus sei nicht als absolut notwendig zu betrachten. Und auch darin hat Calvin an Luther ein Vorbild, daß er an einer Stelle die biblische Redeweise vom Zorne Gottes ins Uneigentliche zieht und dann doch wieder für wahr erklärt,³⁾ ja in den Predigten in gewaltigen Sätzen nachahmt.⁴⁾

Auch in der weiteren reformierten Entwicklung hatte man ein Gefühl für die Spannung, die zwischen dem Gedanken der alles determinierenden Prädestination und der Idee von der Notwendigkeit einer Gesetzeserfüllung und Straferduldung durch Jesus bestand.⁵⁾ Es ist angesichts der deutsch-reformierten Theologie schwerlich richtig, daß die reformierte Genugtuungslehre sich im ganzen durch eine mehr deklaratorische Haltung von der lutherischen unterscheide.⁶⁾ Ferner wurde Keckermanns Schüler Maccovius durch die anti-arminianische Polemik dazu geführt, Gottes strafende

¹⁾ Inst. II, c. 16₁₂. Vgl. a. a. O. S. 664f. und die Briefe Calvins ed. R. Schwarz II, S. 447.

²⁾ Ritschl I³, S. 269, Anm. 1 gibt ähnliche Stellen aus Zanchi, P. Martyr, Alting; cf. S. 227f.

³⁾ Inst. II, c. 16₂, 3 („quodammodo infestum“).

⁴⁾ a. a. O. S. 623, 626, 648. Es heißt z. B.: Dieu est enflammé en son ire contre nous et il est armé pour nous confondre et abysmer jusques a ce que l'appointement soit fait (626).

⁵⁾ Vgl. Maccovius. Gaß I, S. 443f.

⁶⁾ Gaß I, S. 443. Vgl. Schneckenburger, Theol. Jahrbücher 1844 S. 248. Er prägte die berühmte und viel nachgesprochene Formel, Christi Genugtuung sei bei den Reformierten nicht *causa meritoria* des Heiles, sondern *causa instrumentalis*. Vgl. Schweizer II, S. 376. Das Beste dagegen bietet A. Ritschl I³, S. 264—270. Für Beza s. Schweizer II, S. 300. — Tröltzsch' (Kultur S. 350) Urteil, auf reformiertem Boden sei Christi Genugtuungstod „nicht die Befriedigung des großen Weltgesetzes der Gerechtigkeit, sondern ein von Gott gewähltes Mittel“, ist m. E. irrig.

Gerechtigkeit und damit die sittliche Natur Gottes gegenüber seinem irrationalen Willen zu betonen. Ein Strafoxempel lehnte er ab: *in foro exactae justitiae divinae solutione adaequata debitis opus est*. Die genuin-calvinische Willens-theologie brachte er nur hinsichtlich des speziellen Weges der Satisfaktion zur Geltung; diese selber erschien als Postulat aus der mit Gottes Wesen identischen sittlichen Weltordnung. Freilich ist gerade in der außerdeutschen Theologie diese Lösung des Maccovius nicht ohne lebhafteste Reaktion des skotistisch gestimmten Willenspositivismus weitergegeben, und Gaß mag recht haben mit seinem Satze, daß nur durch die arminianischen Auseinandersetzungen die ethische Notwendigkeitstheorie so sehr das Übergewicht erhielt. (I S. 443, 473.) Es ist eine eigentümliche Erscheinung, daß die Orthodoxie einerseits durch die Reibung an den Arminianern zu starker Betonung des freien Dekretes geführt ward, und andererseits durch die nämliche Frontstellung das thomistische Verständnis Gottes vor die skotistischen Motive in den Vordergrund zu stellen veranlaßt wurde, so sehr man mit dem Eintreten des Guil. Twissus für Gottes unbedingte, durch keinen rationalen Begriff der *justitia* eingeengte Freiheit innerlich sympathisieren mochte.¹⁾ Voetius wies in feinen Ausführungen, die man dem von Kuno Fischer so unfreundlich gezeichneten Gegner des Descartes kaum zutraut, nach, wie das tiefste Wesen der Religion, die unbedingte Hingabe und Unterwerfung leiden müßte, wenn sie nicht auf dem Naturrechte, das *antedeuter ad omnem liberum voluntatis actum* zu denken sei, beruhe. Die göttliche Freiheit wollte auch Voetius wahren — für das Spezielle des Satisfaktionsweges —, eine natürlich ganz unbefriedigende Verteilung der Wirklichkeit auf Notwendigkeit und Kontingenz, aber unter den damaligen Voraussetzungen wohl der einzige Ausweg aus einem Problem, für dessen unlösbare Antinomie man keinen klaren Blick be-

¹⁾ Ich folge hier der Darstellung von Gaß I, S. 472 ff. Twissus' Buch *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae divinae*, Amsterd. 1632, gab den Anlaß zu erneuter Besinnung über das Problem. Gaß zeigt auch an Zitaten, wie sehr Voetius die Schwierigkeit empfand. Gaß' Hinweise auf das Unzureichende der Lösung des Voetius (S. 474) treffen nicht die Hauptsache.

saß. Unlösbar blieb das Problem auch durch die Antinomie zwischen absoluter Prädestination, angesichts deren Christus nur als Mittel gewertet werden konnte, und der in der Geschichte vollzogenen Verwirklichung des menschlichen Heilsbesitzes, bei der Christus als *causa meritoria* in Betracht kam.¹⁾ Sehen wir auf die Deutschen und Schweizer, so zeigen sich bei Keckermann (Syst. Th., S. 174, 178) und Alsted (A. Schweizer II, S. 299 und 375) stark anselmische Gedankenreihen über die Notwendigkeit der Satisfaktion durch den Gottmenschen. Vollends aber Pictet, für den auch sonst rationale Konstruktionen bezeichnend sind, arbeitet viel mit dem Begriffe „*necessitas*“ in der Soteriologie und stellt mehrfach (z. B. S. 603) zunächst apriorisch die Erfordernisse des Mittlers dar, um darauf ihre Wirklichkeit in Christus aufzuweisen. Das sind die Tatsachen. Man wird sich hüten müssen, sie um angeblicher „Konsequenzen“ aus dem reformierten Prädestinationismus willen zu übersehen, man wird freilich ebensowenig mit A. Ritschl die Prädestinationslehre als etwas ursprünglich auch im reformierten Systeme Beifälliges erkennen, sondern die scharfe Antinomie zweier Gedankengänge zugestehen.²⁾

Der Unterschied der lutherischen und der reformierten Doktrin liegt nicht in einer Differenz hinsichtlich der Herrschaft des Gesetzesgedankens, sondern ist zu beobachten

¹⁾ Was Heppel I, S. 154 ff. für die deutsch-reformierte Theologie bemerkt, daß sie auf den meritorischen Charakter des Kreuzes (*propter Christum*, nicht nur *per Christum*) Gewicht lege, ist nicht, wie Heppel fälschlich will, auf die Deutschen zu begrenzen. — Die Stellen, die A. Schweizer II, S. 377 f. anführt, sind für das, was S. will, nicht alle beweisend; z. B. Heidegger! Auf andere weist A. Ritschl a. a. O. hin.

²⁾ Somit sind auch Joh. Gerhards Sätze gegen die Calvinisten (ed. Cotta VII, S. 33 ff., s. A. Ritschl I, S. 266 f.) eher dogmatische Konsequenzmacherei als Ergebnis richtiger Beobachtung. A. Ritschl hat das gerade für die von J. Gerh. angezogenen Beispiele bewiesen, nachdem sich schon im 17. Jahrhundert Alting und Turretin gegen Gerhard gewehrt hatten. — Im einzelnen brauchen Ritschls zwingende Nachweise gegen Schneckenburger, daß die Reformierten die *causa meritoria* dem Wortlaut nach vielfach, der Sache nach alle vertreten, hier nicht wiederholt zu werden. Vgl. auch Tröltsch, Soziallehren, S. 616, Anm. 314.

erstens in der Bedenklichkeit der Reformierten, den stellvertretenden Charakter der aktiven Gesetzeserfüllung Christi einfach zu behaupten: ihre Christologie, der Gedanke, daß Christus für sich selber das Gesetz erfüllen mußte, erlaubte ihnen erst dann die rückhaltlose Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre vom aktiven Gehorsam, als sie in der Idee des zweiten Adam, des *caput redimendorum* ein Mittelglied gefunden hatten.¹⁾ Zweitens hat man auf reformiertem Boden — und damit berühren wir den zweiten der oben erwähnten Punkte — gelegentlich darüber nachgedacht, ob Christi Menschwerdung nicht auch ohne den Sündenfall hätte eintreten müssen.²⁾ Aber mag man immer ernstlicher als die Lutheraner, die das Problem auch streiften, die Frage erwogen haben, in dem Resultate wichen die Dogmatiker nicht von den Lutheranern ab. Die skotistischen Ideen, die an der Auffassung des göttlichen Willens als des Grundes der Dinge immer eine Stütze fanden, übten keine Wirksamkeit.

Trotzdem ist an allen diesen Beobachtungen, die von A. Schweizer zu stark gewertet sind, ein Moment beteiligt, das nicht übersehen werden darf. Auch die Reformierten

¹⁾ A. Ritschl I, S. 275 bringt lehrreiche Beispiele und weist nach, wie die lutherische Lehre, daß Christus zur Gesetzeserfüllung nicht verpflichtet war, mit der Voraussetzung des Gesetzes als des ewigen Willens Gottes streitet. Die Bedenklichkeit gegen die *obedientia activa* leitet A. Ritschl von Melanchthon und der von ihm beeinflussten reformierten Theologie her (234). Doch vgl. auch Loofs, Dogmengesch. ⁴ S. 872f. Zum Ganzen Heppe II, S. 220f. — Ritschl S. 621 glaubt die sichtliche Übereinstimmung Hofmanns mit der reformierten Idee vom zweiten Adam nicht durch direkten Einfluß erklären zu dürfen. Doch vgl. H. Cremers Untersuchungen über das Verhältnis der Erlanger zu Collenbusch, die vielleicht auf reformierte Einflüsse führen. „Aus dem Nachlaß eines Gottesgelehrten. Aufsätze, Briefe und Tagebuch von Dr. S. Collenbusch.“ 1902. Einl. S. 22f. Dazu der Artikel „Collenbusch“ in Haucks RE. ³ u. a.

²⁾ Vgl. übrigens A. Schweizer II, S. 121 und 297, der nur zu stark unter Schneckenburgers Einfluß steht („Christi Satisfaktion ist wesentlich deklaratorisch und dispensatorisch“). In der deutsch-reformierten Dogmatik lehnte man die Frage und vollends ihre bejahende Beantwortung ab; s. die Stelle aus Sohnius bei Heppe II, S. 168: *Ut quaestio ipsa vana est et curiosa, ita falsa quaestionis affirmatio et ubique explosa*. Vgl. auch Thomasius, Christi Person und Werk I, S. 171, gegen A. Schweizer, a. a. O.

bezeugen in ihrer Satisfaktionslehre die Herrschaft des Gesetzesgedankens. Aber dieser ganze Ideenkreis nahm bei ihnen nicht die überragende, zentrale Stellung ein wie in der lutherischen Religion der Sündenerkenntnis und des Versöhnungstrostes. Die Identität des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung mit demjenigen von Gesetz und Evangelium hat daher weder für die calvinistische Religiosität noch für die Dogmatik die große Bedeutung wie im Lutherum. Der Prädestinationsgedanke herrscht und mit ihm die strenge Teleologie der Ethik. Die Rechtfertigung ist nicht das eine große Erlebnis, auf das alle kirchliche Pädagogie, alle Anknüpfung an das rationale Gesetz hinzielt, aus dem der neue spirituale Gehorsam mit selbstverständlicher Konsequenz fließt, sondern sie ist — man hat das oft genug hervorgehoben — Durchgangsstation zu dem Leben im Dienste der Verherrlichung Gottes, auf das die Erwählung abzielt. Der Erwählungsgedanke aber ist nicht in der Weise wie die Versöhnung und Rechtfertigung rational als Postulat des Gesetzesbegriffes nahezubringen. Er entspringt der positiven Autorität der Schrift. In diesem Sinne schon bedeutet die Herrschaft des Erwählungsgedankens eine Entfernung von der Rationalität des lutherischen Dogmas. Dazu kommt die inhaltliche Eigenart des Gottesbegriffes, die sich hierbei zeigt: der unbedingte Wille der prädestinarianischen Gotteslehre steht in Spannung zu dem rationalen Gottesgedanken der *lex naturae*. Es ist doch bezeichnend, daß Maccovius das (reformierte) 4., 5., 6. und 8. Gebot auf die Seite der Gottes freiem Willen entspringenden positiven Gebote stellt: Gott kann aus bestimmten Gründen das Gegenteil wollen (S. 52).¹⁾ Der positive göttliche Wille und der positive Zweck der Verherrlichung Gottes in allen Fällen, unter Umständen durch Verletzung von Geboten des Dekaloges — beide echt reformierten Gedanken schränken die Geltung des natürlichen Gesetzes ein. Und selbst wo der Positivismus des göttlichen

¹⁾ Non sic fluunt a Dei natura, sed a libera voluntate, ut quae iis praecipuntur, ideo sunt justa et recta. Interim si certis de causis velit, praecipiat aut faciat ipse diversum, nihil fiet ejus naturae repugnans, sed id ipsum erit justum et rectum, quod Deus speciali jussu aliquando faciendum praecipit aut ipse facit.

Willens (*lex positiva*) auf den *cultus institutus* beschränkt bleibt, gewinnt er in den biblisch-normierten calvinistischen Gemeinden überragende Bedeutung.

Indessen hat die allgemeine Idee des Naturrechtes auf calvinistischem Boden keineswegs geringere, sondern umgekehrt größere Bedeutung gehabt als im Luthertum. Der Calvinismus ist noch nicht erschöpft, wenn man seine Dogmatik kennt. In viel höherem Grade als das tief konzentrierte Luthertum greift der Calvinismus über die eigentlich religiöse Sphäre hinaus. Welche Bedeutung hat auf reformiertem Boden die Ethik, die Staats- und Gesellschaftslehre! Hier aber, in der Theorie der Gesellschaft und des Staates, abseits von der Dogmatik, erlebte der alte stoische Gedanke des Naturrechtes schon im Spätmittelalter und dann im Calvinismus seine bedeutendsten Wirkungen. Hier wird man den direkten Einfluß Zwinglis und Calvins auf Beza und die monarchomachische Literatur nicht leicht überschätzen können,¹⁾ so gewiß ein Rationalismus der Staatslehre, wie er etwa bei Joh. Althusius²⁾ vorliegt, bereits eine deutliche Fortentwicklung von Calvin ab darstellt. Indessen mit diesen Sätzen ist die Grenze unserer auf die Dogmatik der reformierten Theologen beschränkten Untersuchung erreicht. Denn in den Dogmatiken wird bei der Besprechung der Frage, was von dem alttestamentlichen Gesetze noch gelte, nur kurz angedeutet, daß die *lex Politica* noch gelte in *iis quae sunt juris communis quaeque fundantur in lege naturae*, quae Decalogo explicando serviunt et quae in novo Testamento reperiuntur (Pictet, S. 650). Um zu begreifen, was solche Sätze in sich schließen, müßte man die ganze Soziologie der Calvinisten herbeiziehen. Ernst Tröltsch in seinen „Soziallehren“ hat diese Aufgabe erfüllt.

¹⁾ Vgl. Dreske a. a. O., S. 42—63, Tröltsch, Soziallehren S. 683 ff. Tröltsch urteilt über Bezas Schrift *De jure magistratuum in subditos*: „Das rationelle, in der Ethik des Calvinismus eingeschlossene und mit dem christlichen Individualismus verbundene Naturrecht des Calvinismus zeigt hier seine Bedeutung und seine Konsequenzen“ (688).

²⁾ Vgl. zu Althus Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie⁴ S. 362. Tröltsch a. a. O. S. 696. Alsted, Enzykl. S. 1238.

Unser wesentliches Interesse hängt an dem Nachweise, daß unter vorwiegend melanchthonischen Einflüssen in der reformierten Dogmatik wie auf lutherischem Boden der Begriff der lex diejenige Vernunftidee war, in der die Krone der Philosophie, die natürliche Theologie, gipfelte.¹⁾ Die stoischen Gedanken einer Kosmonomie, die bei Melanchthon in der Beziehung der ganzen Philosophie auf den Gesetzesgedanken noch mitspielten, traten freilich in der reformierten Orthodoxie zurück. Jedenfalls haben sie weniger die Physik als die Staatslehre beeinflußt.

¹⁾ Daß damit das von Tröltzsch (Kultur S. 456) ausgesprochene Desiderium auch für Deutschland noch nicht erfüllt ist, sei ausdrücklich betont.

Dritter Teil.

Die Lehre von der religiösen Gewißheit.

I. Allgemeines und Methodisches.

Die Darstellung der Prinzipien würde unvollständig sein, wenn ihr eine Untersuchung über das Gewißheitsproblem fehlte. Je länger desto mehr widmete man gerade in der reformierten Dogmatik der theologischen Gewißheitsbegründung ausführliche Prolegomena.¹⁾ Das praktisch-religiöse

¹⁾ Es ist oft betont, daß schon die reformierten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts eine Schriftlehre bringen, während die lutherischen Bekenntnisse schweigen. S. z. B. Otto Ritschl, a. a. O. I, S. 66f. Der Basileensis prior fehlt noch ein derartiger Abschnitt. Aber die Helv. prior 1536 beginnt mit *De scriptura s., dann de interpretatione scr., de antiquis patribus, de traditionibus hominum, scopus scripturae*. In der Conf. helv. post. steht die Schriftlehre am Anfange (I, II). In vielen anderen Bekenntnissen (Gallic., Belg., Scot., 42 Art., 39 Art. u. a.) folgt sie den Artikeln über Gott und Gotteserkenntnis oder steht noch weiter innerhalb des Ganzen. Der Umfang wuchs entsprechend dem Verfahren der Dogmatiken. Die Conf. Belgica hat schon 5 Artikel über die Schrift. Ganz elementar sind die ersten englischen Bekenntnisse. Dagegen die Westminster-Confession 1647 bietet wesentlich das ganze dogmatische Affektionenschema einschließlich Perspektivität, Suffizienz usw. Sieht man auf die Dogmatiker, so handelt Calvin von der Schrift nach Erledigung der natürlichen Gotteserkenntnis. Hyperius beginnt seine Methodus mit einer ausgiebigen Offenbarungs- und Schriftlehre. Ebenso Ursinus (*loci th. op. I, S. 426 ff.*) in locus I. Hier liegt inhaltlich die Hauptmasse des traditionellen Stoffes schon vor. Man merkt, daß die Gegner die Fragen gestellt haben. An den gegnerischen

Interesse des Glaubens traf sich mit den wissenschaftlichen Erfordernissen, die aus der Eingliederung der Theologie in ein System der Wissenschaften hervorgingen. Wir finden daher die Reflexion auf die Begründung der Gewißheit bereits in dem wissenschaftlich naiven Zeitalter Calvins. Das nächste Interesse zur Besinnung auf diese Frage war nicht das Bedürfnis der Apologetik vor dem Forum der scholastischen Wissenschaftslehre oder des natürlichen Erkennens, sondern die bewußte Vergegenwärtigung der evangelischen Position gegenüber den Angriffen des römischen Traditionalismus führte zu dem Lehrstücke *de scriptura sacra*. Die Auseinandersetzung mit Rom hat die ganze Affektionenlehre geschaffen; und durch die ganze Geschichte der orthodoxen Dogmatik hindurch blieb die Schriftlehre der Schauplatz des Kampfes gegen Rom, speziell Bellarmin, und die Sozinianer. Aber im Laufe der Zeit forderte auch die Wissenschaftslehre ihr Recht: das theologische „Prinzip“ verlangte einen Vergleich mit den sonstigen wissenschaftlichen Prinzipien. Je stärker das Gefühl für die Eigenart der Theologie war, je energischer man alle Erkenntnisquellen des rationalen Wissens aus der Theologie ausschaltete — und das ist doch der Sinn der altprotestantischen Prinzipienlehre —, desto lebhafter empfand eine Generation, die an dem „wissenschaftlichen“ Charakter der Theologie interessiert war, die Nötigung, die Gewinnung der theologischen Erkenntnisse zu dem üblichen Verfahren der Wahrheitserkenntnis in Beziehung zu setzen, zumal wenn gleichzeitig die Analogie zwischen den übrigen Wissenschaften und der Theologie Gelegenheit bot, den römischen Autoritätsstandpunkt abzuweisen. So rangen Selbständigkeitstendenzen und Rücksichten auf den wissenschaftlichen Ort der Theologie miteinander. In jedem Falle aber zeigte sich der Einfluß der philosophischen Erkenntnislehre. Selbst die Antithesen gegen einen Erkenntnisweg kann man in einem Zeitalter, in

Einwänden erwächst dieses Lehrstück. Daher verläuft es — nicht nur bei Polanus oder Crocius (113 ff.), der die römischen Gegner in Fülle zitiert — in fortwährender Antithese. Vielfach behandelt man später die Stücke nach dem Schema des *thema simplex*; z. B. Crocius S. 138, Wendelin. Bei Pictet umfaßt das Lehrstück nicht weniger als 17 Kapitel. Eine ganze biblische Einleitungswissenschaft baut sich in der Dogmatik an.

dem die Voraussetzungen dieses Weges allgemein gelten, nur in den traditionellen Begriffen ausdrücken und bleibt damit gebunden. Daher kommt in diesem letzten Teile unserer Arbeit die Untersuchung über den Einfluß der Schulphilosophie erst zum Abschluß.¹⁾

Zweitens fällt auf den Abschnitt über die natürliche Theologie von der Schriftlehre aus neues Licht. Fast alle Dogmatiker haben in ihrer Schriftlehre neben dem Geisteszeugnisse rationale Argumente gebracht. Bei vielen, etwa bei Ursinus und später im beginnenden Supranaturalismus und Rationalismus, greift die natürliche Theologie in die Argumentation ein. In demselben Maße als das Geisteszeugnis an Bedeutung verliert und aus einem Ausdruck für den Irrationalismus der unbedingten Glaubensgewißheit zu einem unfaßbaren Vergewisserungsfaktor wird, tauchen die rationalen Argumente aus dem Dunkel auf. Neben ganz äußerlichen Momenten gewinnt das religiöse und sittliche Apriori Bedeutung bei der Vergewisserung.²⁾ Die Entwicklung von der Orthodoxie zur Aufklärung ist nichts anderes, als das allmähliche Herrschendwerden der „natürlichen Religion“ und ihrer Postulate in der Begründung der Offenbarungsgewißheit. Die Herrschaft des rationalen Gesetzesbegriffes in der Soteriologie bekommt hier eine viel weitergehende und bedeutsamere Parallele.

Methodisch angesehen empfiehlt es sich, im folgenden nicht bei den Dogmatikern um 1600 einzusetzen, sondern bei der reformatorischen Position. Denn das ganze Problem ist so scharf abgegrenzt, daß ein Abirren bei der Darstellung der reformatorischen Sätze auf Fragestellungen, die den Späteren fernlagen, kaum möglich ist. Zudem haben wir durch unsere bisherigen Untersuchungen bereits einen all-

¹⁾ Speziell gilt das z. B. auch von dem Einflusse der Schulphilosophie auf den Glaubensbegriff. Hierdurch wurde die Gewißheitslehre stark beeinflusst. Umgekehrt geht das Verständnis für den praktischen Charakter der Theologie parallel mit der Gewißheitslehre.

²⁾ So auf lutherischem Boden schon bei Flacius, bei dem der melanchthonische Grundsatz der Harmonie von Vernunft und Offenbarung apologetisches Prinzip ist. Heim S. 286.

gemeinen Eindruck von den Beziehungen, die von Keckermann und Alsted aus nach rückwärts gehen. Wir ersparen uns daher diesmal die rückwärts schreitende Darstellung und gehen den chronologischen Gang. Wenn er die Abweichungen der Scholastik von dem reformatorischen Standorte schärfer zum Ausdruck bringen wird als die positiven Beziehungen, dann ist das nur ein Vorteil; es entspricht dem tatsächlichen Befunde.

Sodann darf neben der Frage der Wahrheitsgewißheit diejenige der Heilsgewißheit nicht ganz vergessen werden. Ihmels¹⁾ hat von den beiden Fragen erklärt: „Grundsätzlich können und müssen sie scharf auseinandergehalten werden.“ Selbst wenn dies richtig wäre, so ist doch die Parallelität beider Probleme offenkundig. Es ist ohne weiteres wahrscheinlich, daß beide unter den gleichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ähnliche Entwicklungen durchmachen werden: es handelt sich in beiden Fällen um axiomatische Gewißheit, die doch andererseits einen axiomatischer Rationalität baren Inhalt hat. Indessen verläuft die Entwicklung der Fragen nicht nur parallel. Vielmehr ist die Trennung der beiden Probleme bereits das Zeichen einer ganz bestimmten erkenntnistheoretischen Stellung und einer ganz bestimmten Auffassung der Heils- und Wahrheitsgewißheit. Bei anderen Voraussetzungen wieder liegen beide ineinander. So geht es nicht an, ihre Trennung für die wissenschaftliche Behandlung vorauszusetzen, sondern gerade die Entwicklung von Ineinander zum Nebeneinander ist als wichtiges Kriterium der Geschichte des Gewißheitsproblems zu werten.

¹⁾ Die christl. Wahrheitsgewißheit² S. 1 ff. Daß Ihmels in seiner eigenen Ausführung wesentlich anders verfährt, ist nicht zu übersehen. Vgl. z. B. die charakteristische Stelle auf S. 240. Aber auch S. 49, 51 über die reformatorische Verbindung von Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit.

II. Das Problem der Heilsgewißheit bei Calvin und den Calvinisten.

Calvins Stellung in der Geschichte unseres Problems¹⁾ würde nicht voll zur Geltung kommen, wenn wir uns auf seine Schriftlehre im engeren Sinne beschränken wollten. Die Eigenart seiner Lösung beruht auf seinen zentralen Sätzen: Prädestination, Glaubensbegriff, Heilsgewißheitslehre spielen hinein. Von der Stellung der Heilsgewißheit bei Calvin gehen wir aus. Wir untersuchen erstens den schlichtesten Ausdruck der Heilsgewißheit bei Calvin, zweitens seine Zersetzung oder Gefährdung durch die Prädestinationslehre, wobei ein Blick auf die weitere reformierte und auch auf die lutherische Entwicklung nötig ist; drittens das Ringen der beiden unter 1 und 2 dargestellten Tendenzen in der Lehre von der Schriftgewißheit.²⁾

Die reformatorische Höhe zeigt sich bei Calvin in der Erkenntnis, daß der Glaube Heilsgewißheit ist.³⁾ Sein Fundament ist die gratuita promissio, Gottes misericordia, das Wort.⁴⁾ Von ihm aus entsteht nicht eine allgemeine Überzeugung von Gottes Gnade. Der Glaube ist vielmehr erst

¹⁾ Vgl. auch R. H. Grützmacher, Wort und Geist, 1902, S. 122—138.

²⁾ Auch Grützmacher S. 137, 140 weist nach, wie die durch Luther bestimmte und die prädestinarianische Tendenz in der calvinistischen Lehre von Wort und Geist ringen.

³⁾ Inst. III, c. 2₁₆. Fidelis non est nisi qui suae salutis securitate innixus diabolo et morti confidenter insultet.

⁴⁾ a. a. O. c. 2₁₅. 19. 29. 31.

dann vollendet, wenn er als Glaube an das Verheißungswort, nicht durch Vermittlung irgendeiner Reflexion, persönliche Heilsgewißheit ist.¹⁾

Die Paradoxie dieser reformatorischen Position wird erst klar, wenn sie sich von der römischen Lehre abhebt. Die Berührung mit der römischen Lehre und zugleich die deutlichste Trennung von ihr entsteht bei der Frage nach dem Verhältnisse der religiösen Heilsgewißheit zu der sittlichen Selbstbeurteilung des Menschen, d. h. bei der Frage nach dem Verhältnisse des heilsgewissen Glaubens zur Furcht.²⁾ Calvin sieht ganz klar darüber, daß es keine Gewißheit gibt, die nicht Zweifeln, Sorgen und Erschütterungen ausgesetzt wäre. Er verrät ein feines Verständnis dafür, daß die Gläubigen stets mit dem Mißtrauen zu kämpfen haben und der Glaube sich in immer neuem Kampfe durchsetzen muß.³⁾ Der Zweifel gründet sich auf den *calamitatis sensus, iniquitatis testimonium, mors*. Aber der Kampf endet bei dem Gläubigen stets mit dem Siege des Glaubens.⁴⁾ Calvin fühlt, wie er mit dem Satze, in diesem Leben sei der Mensch nie ganz von Glauben erfüllt, sich dem römischen Standpunkte annähert. Welches ist der Sinn dieses Standpunktes?

Auf katholischem Boden⁵⁾ behauptet man wie Calvin das Nebeneinander von Gewißheit, d. h. Hoffnung, und Furcht.⁶⁾

¹⁾ a. a. O. a. 2₁₅. C. spricht von Leuten, die wohl von Gottes *miseri-cordia* wissen, aber nun statt zur Ruhe erst recht in ängstliche Unruhe kommen, *dum dubitant, an misericors sibi sit futurus, quia illam ipsam, de qua persuasissimi sibi videntur, clementiam nimis exiguis finibus terminant. . . incertum esse an ad se quoque perventura sit, vel potius an sint ad eam perventuri* 2₃₉.

²⁾ a. a. O. c. 2₂₂. 23. 26 f. 40. Kommentar zu Phil. 2₁₂. 13. Zu allem Folgenden vgl. die trefflichen Sätze von W. Lütgert, die Furcht Gottes 1905 (Theol. Studien für Kähler).

³⁾ 2₁₇ cf. 37, 24. Es gibt *interruptiones* der fides.

⁴⁾ 2₁₈. 20. 21. Vgl. Lütgert a. a. O. S. 173.

⁵⁾ H. Lämmer, Die vortridentinische-katholische Theologie 1858 S. 160 f. Möhler, Symbolik⁸ S. 191—197. Gottschick, ZThK. 1903 S. 349 ff. (in der systematischen Ausführung gänzlich durch Ritschl bestimmt).

⁶⁾ Calvin Inst. III, c. 2₂₄ warnt vor der *fiducia incredulitate mixta*

Aber der Sinn ist ein ganz verschiedener. Nach katholischer Lehre stehen Hoffnung und Furcht in umgekehrter Proportion: je größer die Hoffnung, desto geringer die Furcht, und umgekehrt. Die Hoffnung entsteht bei dem Blicke auf Christus, die Furcht bei dem Blicke auf die eigene sittliche Unwürdigkeit.¹⁾ Das religiöse und das sittliche Interesse liegen immer in einer Spannung miteinander, die das eine oder andere schwächt. Das religiöse Interesse äußert sich in der Hoffnung, das sittliche in der Furcht. Momente überwiegender Hoffnung wechseln mit solchen überwiegender Furcht. Das Tridentinum beispielsweise verwandte 1 Kor. 10₁₂, Phil. 2₁₂ in dem von Calvin angefochtenen Sinne²⁾ gegen die unbedingte Heilsgewißheit. Der Blick auf die eigene Unwürdigkeit verringert das Zutrauen zu dem zweifellosen Effekte der Sakramente.³⁾

Diese Anschauung geht konsequent aus der katholischen Grundstellung hervor.⁴⁾ Das religiöse Interesse an der Abso-
lutheit des göttlichen Willens, wie es in der Hoffnung zum Ausdrucke kommt, liegt im Streite mit dem sittlichen Interesse an der Bedingtheit und Relativität des Heiles, welches zur Furcht führt. Das Heil ist Gottes Gabe, aber das Heil ist ein sittliches oder doch sittlich bedingtes Gut. Der eine Gedanke kann immer nur auf Kosten des anderen betont werden. Darum kann die katholische Heilslehre immer nur zwischen zwei Extremen schwanken: entweder wird ganz einseitig das Vertrauen auf Gottes transzendenten Willkür-
willen betont und in ihm die Heilsgewißheit gesucht auf Kosten der sittlichen Reflexion, oder man hält sich mit Betonung der ethischen Interessen an die Qualität des Menschen, die ihn der Heilsverheißungen Gottes würdig macht. In letzterem Falle liegt also — und das ist für die ganze katholische Denkweise bezeichnend — aller Nachdruck auf der

der Papisten, vor ihrer *moralis conjectura*: *conscientiam sic statuunt inter spem et metum, ut per intervalla et vices huc atque illuc alternet.* Cf. 38.

¹⁾ S. Calvin a. a. O. Dazu Concil. Trid. Sess. VI c. IX, XII, XIII. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums² S. 209 ff.

²⁾ 2₂₂, 23. Kommentar zu Phil. 2₁₂ f. (ed. Tholuck II, S. 96).

³⁾ Trid. Sess. VI c. IX. Mirbt, S. 210.

⁴⁾ Vgl. zum folgenden K. Heim S. 240 ff.

Konditionalität, der nur bedingungsweisen Gültigkeit des göttlichen Heilswillens. Dementsprechend erscheint das Heil als zukünftiges.¹⁾ In allen Fällen aber ist das Entstehen einer unbedingten Heilsgewißheit auf katholischem Boden undenkbar. Denn 1. das Betonen von Gottes Akzeptation unter Absehen von aller sittlichen Qualität (im Sinne einer „synthetischen“ Rechtfertigungslehre) müßte unter den katholischen Voraussetzungen als unsittlich erscheinen. 2. Innerhalb der ethischen Heilslehre könnte Heilsgewißheit nur begreiflich sein entweder auf Grund eines supranaturalen Zeugnisses Gottes an den einzelnen; indessen behauptete die Kirche diesen Weg nur als ganz ausnahmsweisen.²⁾ Oder die Reflexion müßte sich, da die Verheißungen konditional den Bekehrten gelten, an die Zeichen der Bekehrung halten. Da aber diesen Zeichen der Bekehrung gegenteilige Symptome in der sittlichen Unvollkommenheit des Menschen entgegenstehen, so kann die Gewißheit nur eine stets revisionsbedürftige *fides humana* mit Gefahr der Selbsttäuschung, nicht eine Glaubensgewißheit, sondern eine relative Sicherheit der Verstandesreflexion sein.

Dieser Grundanschauung aber entspricht nun, wenn man auf ihre allgemeinen Grundlagen zurückgeht, innerhalb der Erkenntnistheorie die aristotelische dualistische Auffassung der Wirklichkeit. Die Divergenz des religiösen und sittlichen Interesses ist nur ein Spezialfall der Grundanschauung, für die Absolutes und Relatives, Objektives und Subjektives stets auseinanderfallen. Heim hat diese dualistische Erkenntnis-

¹⁾ Vgl. hierzu die Formulierung Lämmers. Möhler S. 194. „Doch harret der katholische Christ, obgleich ohne falsche Sicherheit, doch trostvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entscheiden wird.“ Trid. VI c. XIII: *spes gloriae*.

²⁾ Sein Schicksal geht parallel dem der *fides infusa* in der mittelalterlichen Gewißheitslehre. Der Begriff der *fides infusa* wird durch Duns zerlegt und verliert daher im Spätmittelalter für die Praxis jeden Wert — ein Stück der Dogmatik, das dem Leben fern steht (Heim S. 184f., 216, 281). Die rationalen Gründe des Autoritätsglaubens entsprechen der *conjectura moralis* bei unserem Probleme, nur daß man dort je länger desto weniger das Unzureichende erkannte.

auffassung als „zweilinig“ bezeichnet, weil nach ihr die Linien der Subjektivität und Objektivität zwei Parallelen sind, die ewig nebeneinander herlaufen. Es ist nicht verwunderlich, daß wir die Kennzeichen dieser Theorie, die uns bereits in der Gotteslehre beschäftigt haben, auch hier wiederfinden: die Trennung des Objektiven und Subjektiven durch die Formel *secundum se* und *quoad nos*. Cochlaeus bemerkt zur Apologie: *Certissima quidem est evangelii promissio secundum se, sed incertum nobis et singulis, an ea promissione digni simus.*¹⁾ Verheißung und Gewißheit fallen auseinander, weil das Heil ethisch bedingt ist. Vollkommen richtig von diesem Standpunkte aus empfand man die evangelische Zusammenschau von Heil und Glaube als vollendeten Widersinn, mochte sich die Kritik nun allgemein auf die Vermischung des Objektiven und Subjektiven richten oder — was nur eine andere Einkleidung ist — das Absehen von allen sittlichen Qualitäten rügen.²⁾ Der Vorwurf eines sinnlosen Postulates³⁾ und der einer unsittlichen Anmaßung sind im Grunde identisch. Die evangelische *fides* erscheint als die isolierte *spes* der katholischen Lehre. In der Behauptung des heilsgewissen Glaubens tritt die Vernachlässigung der ethischen Interessen zutage.

In Wahrheit stellt sich aber die evangelische Lehre von der Heilsgewißheit als paradoxe Zusammenfassung der auf katholischem Boden getrennten religiösen und sittlichen Interessen dar. Calvin scheint zunächst nichts anderes zu bieten als eine Isolierung der römischen „Hoffnung“: eine subjektive Funktion ohne jede Reflexion auf die Qualität des Subjektes

¹⁾ Lämmer S. 160f.

²⁾ a. a. O. das Zitat aus Berthold von Chiemsee (1465—1543). Die Evangelischen reden von Seligkeit durch den Glauben an das Wort „gleich als widerfare ainem jeden jhenes das er glawbt“. „Solches zehoeren ist gantz schimpfflich, dann diser weis würde selig yeglicher sündiger Christ, der plos gelawbt das versprechen Gottes.“ Cf. Calvin III, c. 2₄₃ für P. Lombardus. Die *spes sine meritis* ist *praesumptio*.

³⁾ Möhler S. 196f.: nach protest. Weise dürfte man nur einen jeden fragen, was er von sich selbst meine, und er müßte schon in seinem Leben als ein Heiliger betrachtet werden. — Das ist die Karikatur des lutherischen: wie du Gott glaubst, so hast du ihn.

oder auf die eigene Qualität. Der Mensch sieht nur auf die Verheißung und nicht auf sich selbst. Eben hiermit aber will Calvin in dem gleichen Augenblicke, in dem er ein wider-sittliches Vertrauen (*praesumptio*) zu empfehlen scheint, das sittliche Interesse im höchsten Maße wahren. Er hält nämlich der katholischen Furchttheorie entgegen: hierbei denke man *Christus veluti procut stantem et non potius in nobis habitantem*.¹⁾ Man dürfe Christus und uns nicht trennen. Es heißt nunmehr richtig: wenn du auf dich schaust, *certa damnatio*; *sed quoniam Christus tibi cum omnibus suis bonis sic communicatus est, ut omnia ejus tua fiant, ut fias ejus membrum adeoque unum cum ipso, justitia ejus tua peccata obruit, salus ejus tuam damnationem obruit* usw. Der Glaube, der soeben noch als qualitätsloses Vertrauen betrachtet wurde, kommt nun plötzlich als Qualität in Betracht: er besitzt Christus, er verbindet mit Christus, durch ihn ist Christus da. Hiermit stehen wir auf der Höhe Luthers, die Heim dargestellt hat (S. 220—252). Der Glaube ist ein unreflektiertes Trauen auf die Verheißung — diesen für katholische Ohren widersittlichen Ansatz hat auch Calvin. Aber gerade die Funktion des ganz auf die transzendente Verheißung gerichteten Glaubens wird gleichzeitig als die Gegenwart Christi im Subjekte gewürdigt. Die Gegensätze, die bei der „dualistischen“ Grundauffassung der Katholiken auseinanderfielen, werden aufgehoben und doch gleichzeitig gesetzt; Religion und Sittlichkeit: denn der lediglich religiöse Akt des Vertrauens auf den „Christus außer uns“, dessen Wesen gerade der Verzicht auf alle subjektive Qualität ist, erscheint als Mittel der höchsten sittlichen Qualität, des „Christus in uns“²⁾; die Religion des persönlichen Willensverhältnisses

¹⁾ 2₂₄. *Quia Christus non extra nos est, sed in nobis habitat, nec solum individuo societatis nexu nobis adhaeret, sed mirabili quadam communione in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis et magis.* Vgl. c. 3₁.

²⁾ Anders ausgedrückt: das Absehen von dem konditionalen Charakter der Heilsverheißung in unreflektiertem Zutrauen erfüllt gerade diejenige Bedingung, unter der die *promissio* sich realisiert. In dem Absehen von allem Sittlichen (cf. Möhler S. 191) kommt die Sittlichkeit völlig zur

und die Mystik: denn gerade in dem reinsten Erlebnis der Beziehung zu Gott als eines persönlichen Verhältnisses, wie es die forensische Rechtfertigungslehre und das Erlebnis der Vergebung der Sünden, der Gegenpol aller Mystik, bieten, wird das Ziel aller Mystik, die Einwohnung der Gottheit, erlebt.

Damit aber wird die Lösung des Furchtproblems eine völlig neue, für den katholischen Standpunkt paradoxe. Wie hier das religiöse und das sittliche Interesse sich gegenseitig begrenzten, so auch Hoffnung und Furcht. Wie andererseits bei Calvin das sittliche Interesse in demselben Maße durchgeführt wird wie das religiöse unter Absehen von aller Sittlichkeit zur Geltung kommt, so stehen auch Furcht und Glaube für ihn nicht in umgekehrter sondern in direkter Proportion. Er bildet die paradoxe Proportion: je größer die Furcht, desto größer die Heilsgewißheit.¹⁾ Die Furcht ist Korrelat der ethischen Reflexion. Daher begrenzt sie den Glauben nicht, denn der Glaube steht nicht, wie in der katholischen Theorie, neben der ethischen Reflexion, vielmehr ist er Verzicht auf die ethische Selbstbeurteilung in der Heilsfrage, aber ein Verzicht, der auf Grund rücksichtslosester Selbstbeurteilung zustande kommt. Infolgedessen, weil der Glaube nur an dem tiefsten Punkte der ethischen Reflexion aufbricht, steht er mit der Furcht in direkter Proportion. Die Furcht wird gleichzeitig als Gegensatz zum Glauben und als proportionales Korrelat desselben gedacht. Die Furcht als sorgenvolles

Geltung. Daß gerade in der Abwendung von dem mystischen Wege und dem Heilsvertrauen auf die geschichtliche Offenbarung die tiefste Sehnsucht der Mystik, die Einwohnung Christi, erfüllt wird, erwähnt Gottschick, der Schüler Ritschls, nicht (S. 389).

¹⁾ Die klarste Stelle im Kommentar zu Phil. 2₁₂ f. Tholuck II, S. 96: *Sicuti in Dei gratia certo acquiescunt fideles, ita dum ad suam fragilitatem referunt oculos, minime securos dormire, sed periculorum timore excitari ad preces. Attamen tantum abest, ut timor hic tranquillum conscientiae statum perturbet ac fiduciam concutiat: ut potius confirmet. Facit enim nostri diffidentia, ut fortius reclinemus in Dei misericordiam. Außerdem Inst. III, c. 2₂₄. 22. Altera est timoris ac trepidationis species, ex qua tamen adeo nihil decedit fidei securitati, ut solidius inde stabiliatur. Nihil obstat, quin simul et terreantur fideles et securissima consolatione potiantur. — Animus in se confusus in Deo se recolligit.*

Verzweifeln an der eigenen Kraft und Würdigkeit führt, je stärker sie ist, desto mehr der Barmherzigkeit Gottes in die Arme und stärkt so die Heilsgewißheit. Die beständig sich erneuernde Heilungsgewißheit steigert das Verzichten auf alles Eigene und führt zu intensiverem Vertrauen. Es ist völlig begreiflich, daß Möhler (S. 195) in dieser Einführung der Furcht durch Calvin die Aufhebung der ganzen Gewißheitslehre fand.¹⁾ Man kann von katholischem Standpunkte aus nicht verstehen, wie Calvin die Erschütterung des Glaubens durch das *iniquitatis testimonium* bei dem Blicke auf uns einerseits für normal, ja notwendig hält und doch andererseits das Problem unserer eigenen Unwürdigkeit durch den Hinweis auf das Wort²⁾ und die verzeihende Gnade³⁾ erledigen will. In der Tat: die evangelische Position hat darin ihre Paradoxie, daß eine absolute Heilsgewißheit, die lediglich in der Einigung mit dem Verheißungsworte begründet ist, und damit die unbedingte Gegenwart des Heiles in der Einwohnung Christi behauptet wird, daß aber diese Heilsgewißheit immerdar nur als gegenteiliges Korrelat der Furcht, das heißt des Gefühles der sittlichen Bedingtheit des Heiles entsteht. Die Heilsgewißheit ist in ihrem Bestehen nichts anderes als schlichte Wahrheitsgewißheit um das Wort der Verheißung, ohne ein dazwischen tretendes, auf die eigene

¹⁾ „Diese auffallenden Widersprüche liegen in dem Bestreben, dem menschlichen Bewußtsein etwas auf eine künstliche Weise aufzuzwingen, was dem Bewußtsein selbst widerspricht.“

²⁾ 2₂₁.

³⁾ a. a. O. Daß Luther wie Calvin dachte, dafür s. Gottschick a. a. O. S. 372 (op. ex XIV₂₀₁ ff., 7₂₃₇). Das nähere dogmatische Eingehen auf diese Dinge gehört nicht in unsere Untersuchung. Es wäre sonst für Calvin noch darauf hinzuweisen, daß die lebendige und stets von Neuem überwundene Spannung zwischen Furcht und Glauben der Spannung des Gottesgedankens zwischen Gottes Gerechtigkeit und verzeihender Güte entspricht. Allgemein wäre zu betonen, daß der von Calvin vertretene Standpunkt der neutestamentliche, speziell paulinische ist: das Verhältnis des der Heilsgegenwart gewissen Glaubens und der auf die Transzendenz schauenden Hoffnung (s. Calvin III, c. 2₄₂), der Perseveranzidee und der beständigen Furcht, der geschehenen Rechtfertigung und des Gerichts aus den Werken — alle diese Spannungen sind neutestamentlich. Sie alle hat der Calvinismus in besonderer Schärfe durchlebt.

Würdigkeit reflektierendes Schlußverfahren; aber andererseits kommt sie nie rein zustande ohne die Reflexion auf die eigene Unwürdigkeit des Menschen, die gerade auch angesichts der Güte Gottes erlebt wird.¹⁾ Das Heil, dessen Wesen es objektiv ist, sittlich bedingt und daher für den einzelnen nur relativ gesichert zu sein, wird in der Heilsgewißheit als bedingungslos und absolut gewiß erlebt, aber immer wieder durch das Erleben der Konditionalität des Heiles in der Furcht hindurch. Das erkenntnistheoretische Äquivalent dieser Position ist, wie Heim an Luthers Theologie in grundlegender Weise gezeigt hat, eine paradoxe Zusammenschau²⁾ der im Mittelalter sich ausschließenden Betrachtungsweisen, der „zweilinenigen“ Trennung des Objektiven und Subjektiven, Absoluten und Relativen (dualistische Erkenntnislehre), und der „einlinigen“ Annahme eines Indifferenzpunktes für Subjekt und Objekt, Relatives und Absolutes, wie sie bei Augustin und in der älteren Franziskanerschule, in Anselms Ontologismus unter neuplatonisch-mystischen Einflüssen herrschte (monistische Erkenntnislehre). Die Paradoxie besteht eben in der Vereinigung des Unvereinbaren, die logisch undenkbar nur in einem wirklichen Lebensakte zustande kommt.

Der theoretisch angesehen paradoxe Charakter des reformatorischen Standpunktes spiegelt sich wieder in den praktischen Schwierigkeiten, die ihn zu erschüttern drohen. Die Nöte entstehen durch die Empirie. Calvin kennt eine Heilsgewißheit, die als Anmaßung erschüttert werden muß:³⁾ es gibt Fälle, in denen die unreflektierte Identität von Glaube und Heilsgewißheit zerrissen wird. Wie aber soll der Mensch wissen, ob er nicht zu den Leichtfertigen, Anmaßenden gehört, die sich in Heilsgewißheit hinein glauben ohne Recht? Auch für dieses Problem hätte jene von uns dargestellte

¹⁾ Calvin Inst. III, c. 2₂₃.

²⁾ S. 239 ff.

³⁾ 2₂₂ f. Das Problem liegt darin, daß die arrogancia et temeraria propriae virtutis praefidentia erschüttert werden muß, daß aber ihr gegenüber eine sichere Abgrenzung der christlichen Heilsgewißheit nie möglich ist. Nun zieht die Reflexion auf die vera fides ein, die freilich selber nicht zum Ziele führen kann.

genuine Lösung Calvins, die beständig überwundene Spannung von Furcht und Glaube, ausgereicht. Aber die Gefährdung dieser Position, die zu ihrem Wesen als paradoxer gehört, erhielt eine kritische Steigerung durch die Gedanken-
gänge der Prädestinationslehre. Die einfache Identifikation von Glaube und Heilsgewißheit wurde durch den Blick auf die reprobī, die auch glaubten, bedenklich erschüttert.¹⁾ Die Frage der fides bei den reprobī hat Calvin und seinen Nachfolgern wie schon Augustin schwere Not gemacht.²⁾ Auch die reprobī glauben — aber daß sie einmal wieder abfallen, beweist, daß ihr Glaube Scheinglaube war. So muß die Reflexion den Glauben selbst ergreifen. Die Antinomie zwischen dem Absoluten, der gottgeschenkten Perseveranz auf Grund der Prädestination zum Heil, und dem Relativen, nämlich dem schwankenden Willen des Menschen, war im schlichten Heilsvertrauen überwunden. Aber in der „objektiven“ Betrachtung der Abfallenden bricht sie wieder auf und dringt nun auch in die subjektive Besinnung auf die Heilsgewißheit ein. Die Reflexion auf die eigene Subjektivität, die bei der genuin-reformatorischen Lösung als Furcht in stets überwundener Spannung zu der fides mitgesetzt ist, er-

¹⁾ Dieser Sachverhalt prägt sich in der scharfen Fragestellung der Westminster Confession (Müller S. 579) gut aus: da es eine *vana spes* der *hypocritae* etc. gibt, muß die Heilsgewißheit der Gläubigen an Kriterien gebunden werden.

²⁾ Es geschah unter prädestinarianischen Einflüssen, daß man unter die *species* des Glaubens die *fides temporaria* aufnahm (cf. Matth. 13). Dabei nahm man eine *generalis Spiritus s. operatio effecta in hypocritis* an. So schon Bucer (Heppe I, S. 293f.), Calvin (III, c. 2₁₀f.), Ursinus op. I₁₀₅ ff., Keckermann op. I, S. 438ff. Alsted, Enzykl. S. 1618. Wittich S. 105. Pictet S. 692. Das Problem erwächst daraus, daß Calvin eine auf die Gegenwart begrenzte Heilsgewißheit für möglich hält, die, obwohl von Gott gegeben, doch vorübergehend ist (2₁₁f.). Hier ergeben sich die bedenklichsten Konsequenzen: z. B. erst wegen des vorübergehenden Charakters dieser Heilsgewißheit werden Unterschiede von der wirklichen, die doch nicht nachzuweisen sind, behauptet (2₁₂). Nicht nur die unreflektierte Heilsgewißheit zerfällt dabei völlig, sondern es wird sogar schon klar, daß wirkliche Kennzeichen echten Glaubens, die nicht trügen, bei keiner Reflexion aufzufinden sind. Calvin hat das wohl empfunden, aber nicht klar ausgesprochen. Man glaube nur nicht, daß in seinen Sätzen der feinsinnige Religionspsychologe rede; es redet der Dogmatiker.

reicht nicht mehr den Punkt, an dem sie in dem reflexionslosen, von dem Subjekte gänzlichen abgekehrten Vertrauen auf das Wort aufgehoben ist. Der Glaube ist nicht das Ende der Reflexion, sondern wird folgerichtig selber Gegenstand der Reflexion.

Dazu kam eine zweite Eigenart der Prädestinationslehre. Die Idee der Prädestination durch Gott ist nichts anderes als die theozentrische Erklärung der Wirklichkeit. Die Empirie zeigt ein Auseinander von Wort und Geisteswirkung bei denen, die das Wort erfolglos hören. In „objektiver“ Betrachtung behauptet daher Calvin wie Zwingli eine Trennung der bloßen *verbi praedicatio* und der wirksamen *interior vocatio*, *spiritus illuminatio*. Im Grunde ist auch hiermit nur eine Formel gegeben für die unendliche Spannung zwischen dem geoffenbarten universalen Heilswillen Gottes und der Empirie des überwiegenden Unglaubens, die auch als Werk des alles erfüllenden und determinierenden Gottes zu fassen ist. Aber auf reformiertem Boden wird diese unlösbare Spannung nicht mehr in dem aus beständiger bußfertiger Furcht (denn die Furcht entspricht dem zweiten Gliede der genannten Antinomie) auftauchenden Vertrauen auf das universale Gnadenwort jedesmal überwunden, sondern sie wird durch die überwiegende Betonung ihres einen Gliedes in der Überordnung des Gedankens der doppelten Prädestination, einschließlich der furchtbaren Idee einer von Gott als erfolglos gewollten *externa vocatio* durchs Wort, zersetzt und abgelöst.¹⁾ Es ist begreiflich, daß nun das unreflektierte Trauen auf das Verheißungswort nicht mehr allein die große Last der Heilsgewißheit tragen kann. Die Reflexion auf die eigene Subjektivität tritt neben die religiöse Zuversicht, um sie zu begründen oder zu begrenzen. Damit aber erreicht Calvin eine Position, die der römischen erkenntnistheoretisch nahe steht. Es treten die gleichen Kennzeichen auf. Der Glaube ist nicht mehr Heilsgewißheit, sondern die

¹⁾ Calvin III, c. 24. Die Auffassung der doppelten *vocatio* als zweier wirklich differenter Akte ist ein Hauptkennzeichen der reformierten Theologie. Vgl. Keckermann, Alsted, Pictet. Für das einzelne bietet einiges Grützmacher a. a. O. S. 148 ff.

Heilsgewißheit gründet sich auf den Glauben als objektives Phänomen, als Effekt der transzendenten Prädestination, der durch die *interna vocatio*, die Verleihung des heiligen Geistes erreicht ist.¹⁾ Und weil der Glaube als solcher immer noch mit dem der Verworfenen verwechselt werden kann, wird späterhin konsequent nach seinen Kennzeichen gefragt: die sittlichen Früchte werden beachtet. Es ist oft genug hervorgehoben,²⁾ wie hier eine Triebkraft der calvinischen Ethik in ihrer beständigen Spannung, aber auch der Anfang jener atomistischen Semiotik, der Kunde von den Kennzeichen des Glaubens, liegt, welche die Verwandtschaft des Calvinismus mit dem Pietismus sichtbar macht.³⁾

Freilich setzen sowohl Calvin⁴⁾ wie auch viele Stimmen

¹⁾ III, c. 24₁.² Die *interior vocatio* erst ist *testificatio* der *electio* (24₁), *pignus salutis est, quod fallere non potest*. Der Glaube wird Gegenstand der Reflexion: er ist Gottes Geschenk. Die *electio* schafft den Glauben, daher ruht die Gewißheit um jene auf dem Besitze des Glaubens. Vgl. Doumergue IV, S. 369 ff. Calvin op. LIV, S. 55. Der Geistesbesitz (24₁) kommt als *sigillum, arrhabo haereditatis futurae* in Betracht.

²⁾ Zuletzt s. Tröltzsch, Soziallehren S. 624 u. ö. Vgl. an ausdrücklichen Zeugnissen Ursinus Explic. catech. Reu I, S. 279.

³⁾ Daß Calvin selber die Reflexion auf die Kennzeichen noch abwehrt, ist für unsere Untersuchung unwesentlich. Zu den Reflexionen über die Merkzeichen des Gnadenstandes, die den Pietismus vorbereiten, s. Goeters S. 78 f.

⁴⁾ III, c. 24₃.⁴⁻⁵ op. LIV, S. 55. C. weist auf die Erwählung in Christus hin: er ist der Spiegel, in dem wir unsere *electio* gewiß schauen cf. op. LIV, S. 54. Aber es folgt stets der Zusatz: Das Heil ist uns in Christus sicher, wenn wir ihn im Glauben umfassen, und im Blicke auf die vielen, die Christo anzugehören schienen und doch von ihm abfielen, setzt die Reflexion auf die Kriterien der *vera fides* ein. Die ganze Haltlosigkeit dieses Verfahrens angesichts der Ähnlichkeit der Kennzeichen bei den *reprobi* (24₇ cf. 2₁₀ ff.: *experientia tamen ostendit reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem iudicio quidquam ab electis differant*) gibt sich darin kund, daß Calvin schließlich nichts anderes tun kann als zu unreflektiertem Hangen an der *promissio* ermahnen: in Domini promissionem tranquilli recumbamus, ubi pronuntiat, a patre datos esse sibi omnes . . ., wobei freilich in dem folgenden Hinweise auf die *vera fides* wieder das Problem da ist (24₇). Bei Calvin ringen, wie aus op. LIV, S. 51 ff. (über 2 Tim. 1₉₋₁₀) bei genauerer Analyse hervor geht, zwei Gedankenreihen miteinander: 1. die *vocatio* ist in dem Momente da, wo der Mensch in der *fides* zur Heils-

in der reformierten Kirche immer wieder zur Begründung der Heilsgewißheit mit dem Hinweise auf das universale Gnadenwort und die Sakramente ein.¹⁾ Aber dieser Einsatz wird — das tritt z. B. bei Hyperius sehr deutlich hervor — ganz zurückgedrängt hinter die Konsequenzen der „zweifeligen“ Grundanschauung. Es ist bezeichnend, daß neben dem aposteriorischen Rückschlusse aus den in sorgfältiger Prüfung festgestellten Zeichen der inneren Berufung auf die Prädestination wie im Katholizismus ein übernatürliches Geisteszeugnis auftritt, das nicht etwa in dem Glauben an die promissio selber erlebt wird, sondern neben die fides tritt. Das Verständnis der symbolischen Aussagen wird dadurch erschwert, daß gleichzeitig auch jenes Zeugnis der Werke als ein Geisteszeugnis bezeichnet wird. So ist ein aktives und ein passiv-objektives Geisteszeugnis zu unterscheiden. Mit der Feststellung dieser Tatsachen ist im Grunde unser dogmenhistorisches Interesse erschöpft. Eine Entwicklung lief die Vergewisserungsfrage nur insofern durch, als das Zeugnis der begonnenen Heiligung, das von Zwingli noch ganz abgelehnt²⁾ und bei Calvin kaum beachtet wurde, seit Beza die wenigstens praktisch entscheidende Stelle einnahm.³⁾

gewißheit kommt. Mit der fides erscheint dann das aktive Geisteszeugnis (S. 55) gleichgesetzt. 2. Die Heilsgewißheit gründet sich auf das Vorhandensein der vocatio: hier liegt ein objektives Zeugnis des Geistes in seinen Wirkungen vor, der Glaube ist une marque infallible que Dieu nous tient pour ses enfants. (S. 58 cf. 55. 57). Neben die fides tritt dann die sanctificatio. Inst. III, 23₁₂, 24₅.

¹⁾ Beispielsweise Ursinus, Cat. minor, ed. Lang S. 200. Hyperius S. 205 ff. (Sakramente! Die Liebe Christi!), Ungar. Bekenntnis 1562. Müller S. 386: In Jesu Christo uno confidit, qui vere credit, et ita certus est suae salutis etc. cf. 387. Westminster Confession Müller S. 579 und die von ihr abhängige Cumberland-Confession 1883. Müller S. 920 f. Canon. Dordrac. Müller S. 858, 860.

²⁾ Fidei ratio, Müller S. 81 Zeile 47. Ebenso das Bekenntnis der ostfriesischen Prädikanten von 1528 (a. a. O. S. 933, 934): der Glaube selbst ist die Versicherung, der heilige Geist, unser Tröster, versichert uns, im aktiven Zeugnis von der Kindschaft, und in seinem passiven Charakter als Unterpfand.

³⁾ Zu dem Geisteszeugnisse, das oft zwischen aktiver und passiver Auffassung schillert, s. Ursinus, der hier von Calvin abhängig ist, Summa

Darin liegt eine interessante Differenz gegenüber der Entwicklung des Problems der Wahrheitsgewißheit vor: hier blieb für lange hinaus auf calvinistischem Boden das Geisteszeugnis vorherrschend,¹⁾ erst allmählich steigerte sich die Bedeutung der aposteriorischen Rückschlüsse aus den effecta der Schrift, die bei den Schülern Melanchthons bereits das

theol. ed. Lang S. 170, 183f., wo bezeichnenderweise die ganze Frage an die Prädestination angeknüpft wird, und die fides als certissimum argumentum erscheint; seine Echtheit zeigt sich a) in der Wahrnehmung des eigenen ernstlichen Gnadenverlangens, das als Geisteszeugnis gewertet wird, b) in der Wahrnehmung der begonnenen ernstlichen Bekehrung zu Gott. Vgl. z. B. Cat. minor, Lang S. 200, 208. Ungar. Bekenntnis 1562, Müller S. 391. Ursinus, Explic. 1585 (Reu I, S. 276ff., op. I, 109); an letzteren Stellen wird besonders deutlich, daß das Geisteszeugnis zumeist in der objektiven Tatsache der vera fides, die wieder an ihren effecta erkannt wird, besteht. Das aktive Geisteszeugnis, das (279 Reu) neben der Reflexion auf die vera fides steht, scheint mehr eine Reminiszenz aus Röm. 8 als ein lebensvolles Moment zu sein. Man hat auf die überlogische Gewißheitsquelle nicht stark reflektiert. Ihre Beziehung zur fides bleibt undeutlich. Alles Gewicht liegt auf den aposteriorischen Schlüssen aus der Bekehrung oder Heiligung (Ursinus, Explic. op. I, S. 216. Alsted, Enzykl. S. 1587f.), die so gut zu der ethischen Gespanntheit des Calvinismus passen. Die große scholastische Kompliziertheit der Heilsgewißheitslehre darf hierüber nicht täuschen: sie findet sich z. B. bei Polanus S. 1900ff., Pictet S. 459ff., 692ff., aber auch manche Bekenntnisse zählen eine Reihe von Punkten auf. — Der syllogistische Charakter dieses Vergewisserungsverfahrens wird besonders deutlich bei Alsted (a. a. O.) und Gomarus (s. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita III, S. 287—292; er zitiert aus op. I, S. 654^{b)}): Die Heilsgewißheit kommt erst durch die Reflexion auf die eigene viva fides des Menschen als Bedingung(!) der Rechtfertigung zustande. Es ist lehrreich, daß die Verheißung des Evangeliums dabei als ganz generelle, den Einzelnen nicht speziell anredende, sondern relate singulis ex hypothesi fidei erfolgende erschien. So redeten sonst die katholischen Gegner. Der Rückfall in die Auffassung des Heiles, speziell der Rechtfertigung, als einer transzendenten Tatsache, um die man sich hintennach subjektiv vergewissern muß, der Rückfall in die „Zweiliniigkeit“, ist offenbar. — Der ganz empirische Charakter der Vergewisserung zeigt sich auch bei Beza qu. I₁₂₄ (Schweizer II, S. 529): effecta, ex quibus spiritualis vita certo dignoscitur et nostra electio sicut corporis vita sensu percipitur!

¹⁾ In der Heilsgewißheitslehre hat es neben den aposteriorischen Schlüssen Bedeutung bei Beza (a. a. O.), A. Hyperius S. 205ff. (neben dem passiven Geisteszeugnisse), Ungar. Bek. a. a. O. S. 391. Emdener Kat. Müller S. 666f.

Geisteszeugnis unter sich aufgenommen hatten (Ihmels S. 49. 50. Heim S. 285 ff. über Major und Strigel). Die Entwicklung des allgemeinen Gewißheitsproblems in der Schule Melancthons steht in genauer Parallele zu der Entwicklung der reformierten Reflexion über die Heilsgewißheit. In beiden Fällen hätte die Gewißheit bei vertiefter Reflexion auf den erkenntnistheoretischen Charakter aposteriorischer Schlüsse auf das Transzendente, Absolute nicht leben können, wenn nicht die Selbstevidenz der Schrift und der Heilsverheißung, für die die Epigonen der Reformation keine die ursprüngliche Intuition paradox ausdrückende Formel fanden, in der praktischen Frömmigkeit und in der Seelsorge tatsächlich fortgelebt hätte.

Ein kurzer Seitenblick auf die lutherische Entwicklung zeigt, daß die Erschütterung der reformatorischen Position keineswegs nur durch den Prädestinarianismus bedingt wurde. Auch auf lutherischem Boden drohte die Empirie die von Luther genial geschauten, wenn auch unvollkommen formulierte Zusammenordnung von Heilswort und Heilsgewißheit, Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit,¹⁾ zu zerstören. Die unreflektierte Ineinsetzung von Glaube und Heilsgewißheit zerbrach, sowie man an die möglichen Fälle der praesumptio, der falschen Heilsgewißheit, dachte. Für die erschrockenen Gewissen, denen die Reflexion auf die eigene Unwürdigkeit die Furcht erweckt hatte, konnte Luther die naive Identität von

¹⁾ Vgl. hierzu Heim S. 234 ff., aber auch die freilich in ihrer Ritschlschen „Fortbildung“ Luthers nicht voll befriedigenden Ausführungen Gottschicks S. 372 ff. Dort auch die wichtigsten Stellen aus Luther. Charakteristisch für Luther ist a) die Spannung zwischen Glaube im Sinne der Zuversicht des ewigen Heiles und Furcht, „wie er also bleibe bis ans Ende beständig“ (7₂₅₄), aus der doch der Glaube immer wieder hervorgeht. „Man muß alle Tage anheben.“ Die Furcht mehrt den Glauben. b) Die Spannung zwischen der Betonung der insensibilitas des Glaubens und der Aussage, daß der Glaube nach der Anfechtung die Süßigkeit Gottes schmecke. Zu ersterem Gedanken s. op. v. a. II, S. 153: Qui vero pacem alia via quaerit (als durch fides an das Absolutionswort), utputa experientia intus, hic certe Deum videtur tentare et pacem in re, non in fide(!) velle habere. Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis. Pax enim nostra Christus est, sed in fide.

Glauben an das Wort und Heilsgewißheit predigen; die Reflexion auf die eigene Unwürdigkeit erreichte unter dem Worte der *promissio* jenen Punkt, in dem sie in der reflexionslosen, auch von jeder Reflexion auf ihren eigenen Qualitätswert freien *fiducia* aufgehoben wurde. Bei einem Geschlechte, das in schneller Übernahme der reformatorischen Trostlehre die Tiefe jener Reflexion vermissen ließ und in sittlicher Unfruchtbarkeit den Trost der Rechtfertigungslehre verwendete, mußte die Reflexion auf die Echtheit des Glaubens nach seinen Kriterien, den Werken, einsetzen; damit war im Grunde die reformatorische Position zerstört: man reflektierte auf den Glauben, wo doch der Glaube nur als unreflektierter Heilsgewißheit sein konnte. Es kommt in diesem Stadium des Problems, wie es sich in den Predigten des alternden Luther abzeichnet,¹⁾ die Unlösbarkeit der Spannung, die für die Heilsgewißheit charakteristisch ist, zum Ausdruck. Indessen auch abgesehen hiervon hat Luther gelegentlich die Heilsgewißheit außer auf den im Worte an uns herantretenden objektiven Willen Gottes auf das Zeugnis der Werke gestützt. Dabei handelt es sich freilich nur um eine nachträgliche Bestätigung der primären Vergewisserung durch den Glauben an das Wort.²⁾ In solchem Zusammenhange hat Luther 2 Petri 1₁₀,

¹⁾ E. A. 1. Aufl. 10₁₀₃: „gerade als wollten sie durch den Glauben selig werden, ohne Werk, sehen nicht, daß ihr Glaube nicht Glaube, sondern ein Schein von Glauben ist.“ 2. Aufl. 20 II, S. 28f., 255: erst an dem neuen Leben zeigt sich, ob der Mensch wirklich glaubt. 20 II, S. 357, 362: Luther warnt vor falschem Vertrauen, vor eingebildetem Christenstande. — Diese Gedanken treten bei Luther also mit den Jahren keineswegs zurück (Ihmels, RE³ XVI, S. 503). Freilich ist richtig, daß Luther den, der wirklich Gewißheit des Heiles sucht, nicht auf die *justitia interior*, sondern auf Christus weist.

²⁾ Vgl. zu allem Gottschick, a. a. O. S. 387 ff. Er nennt diesen Vergewisserungsweg nicht übel mit Luther das äußere Zeugnis des heiligen Geistes. Über das innere Zeugnis des heiligen Geistes ist nur zu sagen, daß es an manchen Stellen bei Luther nur ein anderer Ausdruck für das Entstehen der Heilsgewißheit an dem Worte ist (s. Gottschick S. 427 ff.), wobei freilich nicht an das Zeugnis gedacht ist, das Gott im Worte gibt, sondern auf den Glauben als Zeugnis Gottes reflektiert wird. An anderen Stellen treten stärker die aktiven Züge des Glaubens, das Kindesgebet usw. in den Vordergrund. In beiden Fällen kommt der Glaube im Menschen als ein nachweisbar supranaturaler Affekt in Betracht. S. z. B. Komm. zu

eine Stelle, die auch auf reformiertem Boden eine Rolle spielte, zitiert. Er hat die neuen religiösen und sittlichen Regungen als eine Vergewisserung a posteriori gewürdigt, für die Gedankengänge des 1. Johannesbriefes Verständnis gezeigt und z. B. in wundervollem Tiefsinne in der Auslegung von Matth. 6_{14. 15} das Werk der Vergebung, das wir tun, als ein gottgegebenes Sakrament zur Stärkung des Glaubens bezeichnet — ebenso wie später Calvin und der Heidelberger Katechismus.¹⁾ Es ist richtig: dieses alles tritt bei Luther zurück gegenüber dem Hinweise auf das objektive Gnadenwort. Wo es aber sich zeigt, da bedeutet es in der Tat eine Rückkehr von der Höhe reformatorischer Heilsgewißheitsparadoxie zu der Analogie des katholischen Vergewisserungsverfahrens, unter dem Zwange der wirklichen Verhältnisse.²⁾

In der Kirche Luthers haben seine Gedanken von dem aposteriorischen Zeugnisse dem Wortlaut nach fortgelebt, weniger in der Apologie (z. B. 120₆₈, 222₉₀), bei deren Stellen man zweifeln muß, ob überhaupt an die Heilsgewißheit gedacht ist, als in der Konkordienformel, deren diesbezügliche Sätze von Loofs mit Unrecht in eine Distanz zu Luthers Aussagen gebracht werden,³⁾ und in der späteren Dogmatik, für die eben-

Gal. III, 156. — Ein isoliertes supranaturales Geisteszeugnis zur Vergewisserung lehnte Luther gegenüber den Schwärmern ab.

¹⁾ S. die Stellen bei Gottschick a. a. O. Gal. II₁₆₅; *Istis signis certi reddimur et confirmamur a posteriori, nos esse in gratia.* Cf. auch P. Drews, Disputationen S. 194. Zu 2 Petri 1₁₀, vgl. Apologie Müller 222₉₀, FC. 556₁₄, 630₃₃ (aus Apol.) 719₇₃. Auf ref. Boden: Ungar. Bek. 1562 Müller S. 401; auch Westm. Conf., Cumberland Conf. Vielleicht Berner Synodus 1532. Müller S. 43. Zu Matth. 6 s. Luther 43₁₈₅ ff. (bei Gottschick a. a. O.). Dazu Genfer Katechismus (ed. Niemeyer S. 157): *hac ideo tessera confirmare nos voluit. Cat. Palat.* Frage 126. Ursinus, Summa th. (ed. Lang S. 188) Frage 257: hier wird das Vergeben direkt als testimonium Spir. s. in cordibus nostris bezeichnet. — Zum Ganzen s. auch Köstlin, Luthers Theologie² II, S. 469 f., 458 f. W. Walther, Die christl. Sittlichkeit nach Luther 1909 S. 101 ff.

²⁾ So richtig Möhler S. 193 gelegentlich einer Stelle aus Melanchthons loci von den Früchten des heiligen Geistes. Möhlers scharfsinnige Kritik, sein Hinweis auf die Unerkennbarkeit der Zeichen des Gnadenstandes — ein Problem, das auch Luther Gal. II₁₆₅ wenigstens gestreift hat — ist sehr beachtenswert.

³⁾ Vgl. einige Stellen bei Walther a. a. O. S. 111 A. 2. Die Haupt-

so wie für die reformierte das Nebeneinander mehrerer Gesichtspunkte charakteristisch ist.¹⁾ So die Dogmatik. In der religiösen Praxis dagegen lebte dem Scheine nach die genuine reformatorische Position der Heilsgewißheit im schlichten Vertrauen auf das objektive Wort, die Absolution, Taufe und Abendmahl fort,²⁾ aber vielfach als Karikatur, weil das starke reformatorische Wertlegen auf die Furcht als beständiges Korrelat der fiducia fehlte und damit der Glaube seine Tiefe verlor. Man fand das Objektive im Institutionellen. Heinrich Müllers bitteres Wort von den vier Kirchengötzen beleuchtet die Situation scharf, ebenso Speners Warnungen vor dem „eingebildeten“ Glauben, der ohne den heiligen Geist zustandekomme.³⁾

Das reformatorische paradoxe Ineinander von Objektivem und Subjektivem war zugunsten einseitiger Betonung des Objektiven zerrissen. Demgegenüber brachte der Pietismus den Ernst des Problems der Heilsgewißheit wieder zur Geltung, aber selber auf Grund der gleichen Voraussetzungen, die zu der orthodoxen Stellung führten: der Trennung des objektiven Heilswortes und des subjektiven Erlebnisses. Die dualistische

stelle ist 619₄₂. Dazu Loofs, Dogmeng.⁴ S. 917. Loofs' scharfes Urteil, das sachlich m. E. nicht unberechtigt ist, trifft auch Luther. W. Walther a. a. O. Außer der F. C. s. auch Wigand, Argumenta 1555, einen Hauptgegner Majors: Bl. B⁵, D 7^a u. ö. Auch er wertet die Werke als Vergewisserung a posteriori.

¹⁾ Hollaz gibt 2 Wege zur Erkenntnis des vere credere an: a) Geisteszeugnis nach Röm. 8; b) Erforschung, Prüfung und Bewährung des Glaubens nach 2. Kor. 13. S. Schmid, Dogm. d. ev.-luther. Kirche 7. Aufl. S. 306. Baier (Comp. ed. Preuß S. 395 f.) sucht gleichfalls nach Kriterien für das vere credere, die fides divina. Es ist bezeichnend, daß er eine nova revelatio divina, wie sie die Römischen hie und da kennen, als progressus in infinitum ablehnt. Daher wird nicht deutlich, welche Rolle nun doch noch das Geisteszeugnis nach Röm. 8 spielt. Vielmehr liegt alles Gewicht auf dem Wege rationaler Vergewisserung: der Glaube manifestiert sich als supranaturaler Akt dem Intellekte, die Akte des Glaubens, der Liebe usw. bezeugen seine Wahrheit certo et infallibiliter. — Das ganze Problem steht hier in Parallele zu den Reflexionen des Duns (s. Heim S. 188 f.).

²⁾ Vgl. Grünberg, Spener I, S. 458.

³⁾ Pia desideria 1676 S. 46—54, 151 ff. Er weist darauf hin, daß die objektiven kirchlichen Institutionen nicht als opus operatum wirken.

Grundanschauung kam stark zum Ausdruck: ein objektiver Vorgang sollte nachträglich subjektiv vergewissert werden. In ursprünglich echt-reformatorischem Interesse hielt sich der Pietismus an die orthodoxen Sätze von dem Geisteszeugnis und Heiligungszeugnis¹⁾ und machte mit ihnen Ernst wider die orthodoxe Praxis. Das Geisteszeugnis sah man in den starken gefühlsmäßigen Begleiterscheinungen des Bekehrungsaktes;²⁾ dieser Vergewisserungsweg herrschte in Halle, seine Absurditäten opferten ihn der Kritik der Rationalisten. Das Zeugnis aus der Heiligung wurde schon von Spener stark betont;³⁾ er selber zeigte alle bedenklichen Konsequenzen dieser Methode, das Eindringen der Kleinarbeit und Kleinlichkeit beständiger Selbstbeobachtung und Selbstanalyse, um die Werke der Natur und Gnade zu unterscheiden, das Aufkommen peinlichen Methodismus und gesetzlichen, weltabgewandten Schematismus. Alle diejenigen Erscheinungen, die auf reformiertem Boden im Präzisierungsauftraten, hatten im Pietismus ihre Parallele, vor allem die Abgrenzung spezifisch christlicher Handlungen. Die Betonung eines zentralen reformatorischen Interesses, des Interesses an dem persönlichen Erleben des Objektiven, führte zu ganz unreformatorischen Konsequenzen. Die Orthodoxie hatte mit ihrer Polemik gegen den Pietismus ebensosehr recht wie umgekehrt der Pietismus gegen die Orthodoxie.

Beide vertraten Gedanken Luthers: die Objektivität und das religiöse Interesse dort, die Subjektivität und das sittliche Interesse hier: aber beide standen unter dem Einflusse der

¹⁾ Grünberg, a. a. O. S. 455 ff. „Spener bewegte sich hier, äußerlich betrachtet, in den Grenzen der orthodoxen Bestimmungen über die Bewährung und Beweisung des vorhandenen Glaubens durch nachfolgende Glaubensfrüchte.“ „Es gehörte aber eben zu den Eigentümlichkeiten der lutherischen Orthodoxie, daß sie diese Folgerung nicht zog oder urgierete.“ (457).

²⁾ Ähnlich auch Pictet S. 460 f.

³⁾ Es ist bezeichnend, daß der Pietismus zuerst ein Lied schuf, wie das J. J. Breithaupts, des Hallenser Professors: „Versuchet euch doch selbst, ob ihr im Glauben stehet, ob Christus in euch ist“ usw., nach 2. Kor. 13, 5, der Stelle, die die Orthodoxie (s. Hollaz vgl. Pictet S. 460, 693) wohl in ihrer Lehre von den Glaubenskriterien zitierte, aber praktisch beiseite ließ. Das Lied gibt eine Phänomenologie des Glaubens, auch nach seiner ethischen Betätigung: „Sieh', ob du auch so tust“

erkenntnistheoretischen Grundanschauung. Bei den Reformatoren war die stärkste subjektive Reflexion der Furcht der stets wiederholte Durchgangspunkt zu einer reflexionslosen, naiven Identität von Vertrauen auf das Objektive und Heilsgewißheit: in dem bloßen Vertrauen unter Absehen von allen subjektiven Gefühlen und Qualitäten erschien doch, ja gerade allein — paradox genug! — die subjektive Wirklichkeit und die ethische Qualität des religiösen Erlebnisses gesichert: in dem Vertrauen auf Christus ist Christus in dem Menschen gegenwärtig, in der schärfsten Stabilisierung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Transzendenz, wie sie in dem Begriffe des Vertrauens liegt, wurde dieser Gegensatz zugleich aufgehoben: die Rechtfertigung ist die Heiligung, die Gegenwart Christi, seines Geistes. Dieser Standpunkt erhielt seine Karikatur in einem Geschlechte, dem die Tiefe der ethischen Reflexion, aus der er immer wieder gewonnen wurde, fremd war. In berechtigter Reaktion zerriß deshalb der Pietismus die reformatorische Synthese und führte dadurch in hoffnungslose Schwierigkeiten.¹⁾ Es wird sich uns zeigen, daß es die gleichen Schwierigkeiten sind, unter denen die Lehre von der Schriftgewißheit infolge der Grundanschauung des dualistischen Aristotelismus zu leiden hatte. Die Krisis der Heilsgewißheit steht durchaus in Parallele zu der Zersetzung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Konzeption, die unbewußt der reformatorischen Lehre von der Schriftgewißheit in ihrer genuinen Gestalt zugrunde lag.

¹⁾ Zur Kritik des pietistischen Weges sagt Treffliches Gottschick S. 407: es kann nur zu einer Verstandesüberzeugung kommen. Aber für den Menschen, der die ganze Größe des christlichen Ideals erfaßt hat und seinen Abstand ermißt, wird die Reflexion auf die eigene Heiligung nie den Grund zu sicherer Heilsgewißheit bedeuten. Das erkannte der Pietismus, der im Grunde die beiden Wege der alten Scholastik fortführte, im Gegensatz zu dieser nicht (403, 406). — Man begreift von hier aus, daß der Perfektionismus und die deutliche Abgrenzung spezifisch frommer Werke gegen das Natürliche in der Konsequenz der pietistischen Heilsgewißheitslehre liegt. Man bedurfte vollbrachter Werke. Der Spenersche Hinweis, nicht das vollbrachte Werk, sondern das ernste, aufrichtige Streben es zu vollbringen, sei Kriterium des Heilsstandes (Grünberg S. 457f.), geht diesen Abweg noch nicht.

III. Calvins Lehre von der Schriftgewißheit.

Nach diesem Überblick über die Geschichte des Problems der Heilsgewißheit sind wir imstande, Calvins Lehre von der Schriftgewißheit zu würdigen. Um das Wesentliche voranzustellen: die Schriftgewißheit ist bei Luther ebenso wie die Heilsgewißheit unmittelbar mit dem Schriftinhalte selbst gegeben, weder durch rational-autoritative Argumentation noch durch aposteriorische Rückschlüsse aus den Wirkungen der Schrift oder durch einen isolierten supernaturalen Vergewisserungsakt bedingt. Heim hat gezeigt,¹⁾ wie in dieser Position die „einlinige“ und die „zweilinige“ Denkweise zu einer Synthese von unerhörter Kühnheit vereinigt sind: die Schrift vergewissert sich durch sich selbst, das heißt, sie hat die Eigenart der evidenten Axiome — und doch ist ihr Inhalt nicht axiomatisch, sondern kontingent; es ist eben nicht der ontologistische Gottesgedanke des höchsten Begriffs, in dem Denken und Sein zusammenfallen, sondern

¹⁾ Gewißheitsproblem S. 256—259. Die ganze Lutherdarstellung Heims ist das glänzendste Stück seines Buches. Ihre Bedeutung beruht darin, daß Luthers Originalität und reformatorische Tat gegenüber dem Mittelalter klar heraustritt. Das ist um so wichtiger, als Heim über eine bei protestantischen Theologen bisher seltene Kenntnis der mittelalterlichen Theologie und Philosophie verfügt. Vgl. auch S. 281. — Otto Ritschl (Stud. u. Kr. 1913 S. 473 ff.) freilich ficht trotz seiner Anerkennung der Lutherdarstellung K. Heims gerade Heims Anschauung, bei Luther handle es sich um eine Synthese der beiden polaren Denkrichtungen des Mittelalters, an. Doch treffen m. E. seine an sich richtigen Ausführungen Heim gar nicht. Heim verkennt nicht, daß die beiden in der Synthese zusammengeschlossenen Gedanken immer wieder in Spannung treten.

zentral Christus. Der Ausdruck für diese paradoxe reformatorische Position ist zunächst die Selbstevidenz der Schrift. Die Paradoxie solcher Gleichsetzung der Schrift mit den Axiomen erscheint nun darin, daß die Schrift sich nicht wie ein Axiom bei allen Denkenden zwingend durchsetzt. Je schärfer das Problem des Unglaubens in das Bewußtsein trat, desto schärfer mußte die Spannung zwischen der im Glauben erlebten Selbstevidenz der Schrift und der Wirkungslosigkeit ihres Inhaltes gegenüber den vielen, die nicht glauben, in das Bewußtsein treten.

Das ist die Situation bei Calvin: wie in der Reflexion über die Heilsgewißheit ringen die ursprüngliche reformatorische Konzeption und die unter prädestinarianischen Einflüssen verstärkte Lehre von der Geisteswirkung, die dem inevidenten Schriftinhalte erst zur Evidenz verhilft, miteinander.

Dieser Widerstreit zeichnet schon seine natürliche Theologie aus.¹⁾ Einerseits betont Calvin den zweifellosen Offenbarungscharakter des Makrokosmos und Mikrokosmos: sie offenbaren Gott zwingend. Der Mensch muß folgen. Folgt er nicht, so ist es Schuld. Er hat Augen und Ohren.²⁾ Andererseits fehlt es uns an der naturalis facultas, quominus ad puram usque et liquidam Dei cognitionem conscendere liceat.³⁾ Und mag immer diese Blindheit unsere Schuld sein — sie ist da, wir haben keine Augen! Die natürliche Gotteserkenntnis hilft nichts, ehe nicht Gott innerlich durch den Glauben den Menschen erleuchtet.⁴⁾ Man

¹⁾ Inst. I, c. 3—5. Doumergue Bd. IV, S. 41 ff. bietet nur eine dürftige Inhaltsangabe mit wenig tiefdringenden Reflexionen, wie überhaupt aus dem elegant geschriebenen Buche für unsere Frage kaum etwas zu lernen ist.

²⁾ 3₁; 5₁. 14. 15. Ita se patefecit in toto mundi opificio, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur. Cf. 5₄. 5₁₅ steht deutlich, daß der Mensch sich nicht entschuldigen könne, daß er nicht Augen und Ohren habe.

³⁾ 5₁₅.

⁴⁾ 5₁₄. C. zitiert Ebr. 11₃: durch den Glauben merken wir, daß die Welt von Gott geschaffen ist, das heißt invisibilem divinitatem reprae-

erkennt den Widerspruch: die natürliche Gottesoffenbarung erscheint das eine Mal als evident, das andere Mal als inevident und der Vermittlung durch eine direkte Wirkung Gottes bedürftig. Natürlich liegt für Calvin alles an dem zweiten Gliede der Antinomie. Die Evidenz der natürlichen Offenbarung hat für ihn nur insoweit Interesse, als sie dem Menschen die Entschuldigung nimmt (5₁₄). Aber die Antinomie ist lehrreich, nicht nur zur Beurteilung der reformatorischen Sündenlehre, die noch nicht wie moderne von A. Ritschl beeinflusste Dogmatiker vor dem Zusammendenken von Notwendigkeit und Schuld zurückscheute, sondern auch zum Verständnisse des eigenartigen Charakters aller Gotteserkenntnis: der Glaubende empfindet sie als zwingend, während diese im Glauben erlebte Selbstevidenz wieder an der Tatsache des vielfachen Unglaubens scheitert.

Dieser Widerstreit findet sich in der Schriftlehre wieder.¹⁾ Wir beginnen entsprechend den Tendenzen Calvins mit der zweiten Seite. Schon die Überschrift des c. VII von Buch I der *Institutio* ist bezeichnend: *Quo testimonio scripturam oporteat sanciri, nempe spiritus*. Calvin steigt in drei Stufen aufwärts: vom Kirchenzeugnis zu den rationalen Argumenten, von diesen zum Geisteszeugnis. a) Die maßgebende Bedeutung der kirchlichen Autorität widerlegt Calvin²⁾ im Anschluß an Eph. 2₂₀ und das berühmte Augustinwort (*contra Epistolam Fundamenti* c. 5), die nachher durch die ganze Geschichte der reformierten Dogmatik gehen.³⁾ Er erinnert an die Unzuträglichkeit, daß Gottes ewige Wahrheit sich auf menschliches Urteil stützen

sentari quidem talibus spectaculis, sed ad illam perspiciendam non esse nobis oculos, nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur. Cf. 5₁₅. III, c. 2₃₄.

¹⁾ Vgl. die Darstellung Heims S. 268—278, die die Entwicklung Calvins von 1539 bis 1559 aufzeigt. Wir weichen an einem entscheidenden Punkte ab.

²⁾ I, c. 7_{1—2}.

³⁾ Z. B. Wendelin S. 26. Pictet S. 65 ff. Hyperius S. 55 f. Ursinus op. I, S. 433 ff. Maccov S. 34 u. a. Die pädagogische Bedeutung wird überall betont.

solle, an die Ungewißheit, die auf diese Weise den *miseris conscientiiis, solidam vitae aeternae securitatem quaerentibus* geboten werde.¹⁾ Freilich bringt Calvin hier eine Argumentation,²⁾ die bei Hyperius ähnlich wiederkehrt und der römischen Anschauung ihren Wahrheitsgehalt entnehmen will: die Kirche schafft nicht erst die Autorität der Schrift, sondern sie erkennt sie. War hiermit etwas gegen Rom gesagt? Seit Bellarmin jedenfalls dachte man auf römischer Seite gerade so; man unterschied — wozu hier bei Calvin Ansätze vorliegen — zwischen der *autoritas in se* und *quoad nos*; nur letztere sollte von der Kirche abhängen. Calvins Satz verschiebt also die eigentliche Differenz. Diese liegt in dem Kirchenbegriff: es kommt darauf an, wer die Kirche ist, die die objektive Autorität „erkennt“. Erst Keckermann hat das, wie sich zeigen wird, verstanden.

b) Die kirchliche Autorität braucht Calvin nicht, weil die Schrift sich als Wahrheit so unmittelbar bezeugt, wie Licht gegenüber der Finsternis, Weiß und Schwarz, Süß und Sauer.³⁾ Calvin denkt hier weder an das Geisteszeugnis⁴⁾ noch an die Selbstvidenz der Schrift im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Konzeption,⁵⁾ sondern an die rationalen Argumente, die er nachher in c. VIII aufzählt: die Ordnung, innere Einheitlichkeit, die *rerum dignitas*, die gerade durch die ungeschminkte Einfachheit des Stiles hindurch wirkt, mehr als alle profanen Schriftsteller; an den Stil, das Alter, Moses Wunder, die Weissagungen, die wunderbare Er-

¹⁾ Diese Rücksicht auch 7₄ Anfang.

²⁾ 7₂. *Vanissimum est commentum, scripturae judicandae potestatem esse penes ecclesiam, ut ab hujus nutu illius certitudo pendere intelligatur . . . Quare dum illam recipit ac suffragio suo obsignat, non ex dubia aut aliqui controversa authenticam reddit, sed quia veritatem esse agnoscit Dei sui, pro pietatis officio, nihil cunctando veneratur.*

³⁾ 7₂: *Unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae; saporis suaves et amarae.*

⁴⁾ Dorner S. 380. Doumergue IV, S. 59. Ebenso Warfield, den D. IV, S. 464 zitiert.

⁵⁾ Heim S. 271 f.

haltung der Schrift, den consensus der Kirche im Gehorsam gegen sie in so viel Jahrhunderten, endlich die Nachstellungen des Satans und das Blut der Märtyrer. Calvin weiß, daß in diesen Indizien die Majestät der Schrift jedermann sofort zwingend zum Bewußtsein kommt,¹⁾ daß sie die Gegner zum Schweigen bringen.²⁾ Aber die *solida scripturae fides*, die im Interesse der Frömmigkeit durchaus erforderlich ist, bringen sie nicht hervor.

c) Vielmehr gilt (7₄): *Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur aut vacillent, ne etiam haesitent ad minimos quosque scrupulos, altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis, vel conjecturis petenda est haec persuasio, nempe ab arcano testimonio spiritus.* Das Geisteszeugnis steht über allen Gründen,³⁾ und ohne dieses nützen sie alle nichts (7₅; 8₁). Der Geist, der durch die Schrift redet, muß in unsere Herzen dringen, um uns von der Göttlichkeit der Schrift zu überzeugen. Das Geisteszeugnis erst schafft wahrhafte religiöse Gewißheit.

Calvin redet hier in lauter Sätzen, die ein Kennzeichen der dualistischen („zweilinigen“) Grundanschauung sind, der Trennung einer transzendenten Objektivität von dem Intellekte: wir sind blind,⁴⁾ der Geist erleuchtet unseren Sinn.

¹⁾ 7₄: *Imo si puros oculos et integros sensus illuc afferimus, statim occurret Dei majestas, quae subacta reclamandi audacia, nos sibi parere cogat.*

²⁾ 7₄, 8₁₃. Außerdem haben sie, obwohl sie an sich keine Gewißheit begründen, für den, der durch das Geisteszeugnis der Schriftautorität versichert ist, den Wert von *aptissima adminicula*. 8₁. 13. Komm. zu 1. Kor. 2₅.

³⁾ 7₅ *Veram demum esse fidem, quam spiritus Dei cordibus nostris obsignat.*

⁴⁾ Komm. zu 2. Tim. 3₁₆ (Thol. II, S. 326): *Itaque non mirum si plerique de auctore Scripturae dubitent. Nam utcumque illic Dei majestas se ostendat (! Inst. I, 7₄): non tamen habent oculos, nisi qui sunt a Sp. s. illuminati, ut cernant, quod omnibus quidem esse debebat(!), solis tamen electis est conspicuum.* Hier ist jedes Wort, z. B. das Auftreten des Schuldgedankens und des Erwählungsgedankens, wichtig. — Inst. III, 2₃₃: *Atque haec quidem nuda externaque Dei demonstratio abunde ad fidem faciendam sufficere debebat, nisi caecitas pervicaciaque nostra impediret.*

Das Wort für sich, Christus für sich reichen nicht aus. Von unserer hebetudo redet Calvin oft. Daher tritt das mittelalterliche Bild vom Lichte auf: Verbum quidem Dei instar solis est, omnibus affulgentis, quibus praedicatur; sed nullo cum fructu inter caecos. Nos autem natura caeci sumus omnes hac in parte, proinde in mentem penetrare nequit, nisi interiore illo magistro spiritu per suam illuminationem aditum faciente. Das Wort und die Wortgewißheit sind auseinandergerückt. Der Geist muß zum Worte hinzutreten (Inst. III, 2₃₃ f.).

Dieser Zug verschärft sich durch den mit jeder Auflage der Institutio stärker ausgebildeten prädestinarianischen Gedankengang,¹⁾ in dem die empirische Tatsache einer nur partikularen Selbstdurchsetzung des Evangeliums ihre Begründung fand. Vielleicht haben die Jesajaspredigten Calvins, die er gerade in den Jahren vor der letzten Edition seines Hauptwerkes hielt, ihn nach dieser Richtung gefördert.²⁾ Calvin bietet geradezu schroffe Sätze über die Wirkungslosigkeit der Wortoffenbarung ohne den Geist: Sine spiritus s. illuminatione verbo nihil agitur (III, 2₃₃). Die Berufung durch

Verum (quae mentis nostrae ad vanitatem est propensio) Dei veritati nunquam adhaerere potest; quae hebetudo est, ad ejus lucem semper caecutit. Man sieht, wie das Wort als „äußere“ Kundgebung Gottes erscheint, zu der eine innere hinzutreten muß. Das mittelalterliche, seit Alexander Halesius in der Scholastik heimische Bild vom Lichte taucht also nicht erst bei Zanchius wieder auf (Heim S. 293f.) Auch bei Ursinus findet es sich. Für Calvin s. noch die wichtige Stelle II, c. 2₂₁: Gottes Wort selber, die Sonne, nützt dem Menschen nicht viel, ehe Gott nicht Augen gegeben hat. S. auch III, c. 2₇.

¹⁾ Dieser wird z. B. III, 2₃₅ gleich nach der eben zitierten Stelle entrollt. Die fides ist ein singulare privilegium.

²⁾ Vgl. 1559 I, c. 7₆ Schluß. Hier schließt Calvin an zwei Jesajasstellen 54₁₃ und 53₁ an, sicher nicht zufällig: er predigte vom 22. Febr. 1557 bis gegen Ende 1558 über Jesaja, im Juli 1558 speziell über Jes. 53. Mehrfach schließen sich Zusätze der Inst. 1559 an Jesajasstellen an: I, c. 9₁ (Jes. 59₂₁) III, c. 22₁₀ (Jes. 53 v. 1^b; doch vgl. schon 1554 die Expositio des Consens. Tigurinus, Niemeyer S. 209). Jes. 53₁ bot sich wie von selbst zur Verstärkung des prädestinarianischen Gedankens an. Quoties ergo nos conturbat credentium paucitas, ex opposito veniat in mentem, non alios comprehendere Dei mysteria nisi quibus datum est (I, 7₆). Dazu vgl. Corp. Ref. XXV, S. 608ff., 642f., die Jesajaspredigten.

das Wort und die innere Berufung treten nebeneinander: Combien que Dieu commande que sa Parolle soit publiee a tous, c'est a dire aux bons et aux mauvais, neantmoins il besongne d'une façon secrete en ses eleus.¹⁾ Entsprechend den erfahrungsmäßigen Tatsachen (cf. Inst. I, 7₅, III, 21₁) erscheint die Erleuchtung zur Erkenntnis der Göttlichkeit des Wortes als ein Privilegium für Wenige,²⁾ die Gotteswirkung des Glaubens als ein ganz neues Moment neben dem gehörten Worte.³⁾

Indessen diese weit überwiegenden Ausführungen, in denen sich das Geisteszeugnis als ein zu dem Worte und seiner Impotenz hinzutretender supranaturaler Vergewisserungsfaktor unbegreiflicher Art darstellt, stehen nun doch keineswegs allein. „Objektiver“ Betrachtung der Empirie entsprungen, finden sie ein Widerspiel an der subjektiven Besinnung auf die Gründe der Gewißheit. In dem ersten Stadium erscheint die Selbstvidenz der Schrift für den Gläubigen wenigstens als Folge des Geisteszeugnisses: die Geisteserleuchtung bringt es zu dem solide acquiescere in scriptura; und während die hier auftretende Autopistie der

¹⁾ C. R. XXV, S. 608. Hier auch das Bild der Erleuchtung. *Jl nous en a donné un sentiment vif en nos coeurs, tellement que nous scavons, que ce n'est point des hommes que l'Evangile procede, mais de luy.*

²⁾ C. R. XXV, S. 609, 642f.

³⁾ a. a. O. *Cognoissons, que nostre foy, combien qu'il dépende de l'ouye, ne sera pas jamais assuree, sinon qu'elle recoyve tesmoignage de Dieu et son saint Esprit: voire un tesmoignage qui surmonte tout ce qui se pourra exprimer par langue d'homme. Noch schroffier 608: ce n'est pas le tout d'avoir la doctrine et que nous en ayons les aureilles batues: mais il faut que Dieu nous touche et qu'il besongne en nous d'une vertu secrete, tellement que nous soyons attirez a luy, et que nous soyons edifiez par la predication que nous avons ouye. Cf. LIV, S. 58. XXV, 672, 673. Eine Stelle wie Gal. 3₂ (Geist aus Hören) machte natürlich Schwierigkeiten (Inst. III, c. 2₃₃). — Übrigens bietet C. schon 1536 (Inst. op. I, S. 104) die gleiche Anschauung einer zwiefachen Kundgebung Gottes; z. B.: *Primum verbo suo nos docet et instituit Dominus; deinde sacramentis confirmat; postremo sancti sui spiritus lumine mentibus nostris illucet, et aditum in corda nostra verbo ac sacramentis aperit, quae alioqui aures duntaxat percellerent, et oculis obversarentur, interiora minime afficerent.**

Schrift zunächst nichts weiter als die Unabhängigkeit der Schriftautorität von rationaler Demonstration ausdrückt, nicht etwa eine schlechthinige Selbstevidenz „apud nos“, erscheint die *certitudo*, quam meretur apud nos, als Wirkung des Geisteszeugnisses. Man erkennt hier die dualistische („zweilinige“) Anschauung: die objektive Autopistie der Schrift wird aus der Transzendenz in die Subjektivität gebracht durch eine ganz unbegreifliche Geisteswirkung.¹⁾ Trotzdem führen diese Sätze schon in das zweite Stadium hinüber: die Schrift ist nicht inevident, sondern evident, das *αὐτόπιστος* gewinnt einen Sinn auch in der subjektiven Sphäre²⁾ oder besser gesagt: es zerreißt die Scheidewand der Sphären. Das Schriftwort überführt unmittelbar, ohne irgendwelche Reflexion, von seiner Wahrheit. Non idem, so hebt Calvin (I, c. 7₅) nach der Betonung des Geisteszeugnisses an, qualiter solent quidam interdum rem incognitam arripere quae mox perspecta displicet; sed quia inexpugnabilem nos veritatem tenere probe nobis consilii sumus. Non dubiam vim numinis illic sen-

¹⁾ Zu dem Ausdrucke acquiescere bei Calvin s. C. R. XIV, S. 230 (acquiescere in simplici doctrina Scripturarum) VI, S. 270. Institut. III, c. 2₁ (in ipsa constanti spe acquiescimus) 2₇. Kommentar zu 2. Petri 1₁₉.

²⁾ Dies wird ganz klar aus dem Kommentar zu 2. Petr. 1₁₉ (Tholuck III, S. 89, cf. Doumergue IV₈₁). Dieser Kommentar stammt aus dem Jahre 1551. Hier steht die Autopistie (S. 88) synonym mit „dum plane in evangelio acquiescunt homines“: = „dum evangelii doctrina tamquam *αὐτόπιστος* recipitur“. Diese Verwendung wirft ein Licht auch auf die Stelle in der Institutio. Zu *αὐτόπιστος*, das wohl überall im Gegensatz zu römischen Anschauungen steht, vgl. auch das Vorwort Calvins an Eduard VI. (Tholuck III, S. 8, 9). C. redet hier von der Schriftautorität. Die römischen Gegner verweisen auf das Urteil der Kirche. Hoc tamen illis decretum fixumque est, ut . . . *αὐτόπιστος* sola sit eorum libido. Die Autopistie der Schrift hat sonst bei Calvin schon deshalb keine große Bedeutung in der Gewißheitslehre, weil sie ebenso wie die Betonung der „Klarheit“ der Schrift in der Polemik gegen Rom wie gegen Castellio und Pighius (C. R. VI, S. 268 ff.; cf. sonst Doumergue IV, S. 80 ff.) auftritt und nur den Zweck hat, die Beweiskraft der gänzlich eindeutigen, sich selbst auslegenden Schrift zur Entscheidung theologischer Kontroversen auszudrücken. Die Schrift muß als principium *αὐτόπιστος* und daher klar sein. Diese Zusammenstellung von Prinzip und Autopistie wurde für die Ausbildung der Schriftlehre in der ref. Kirche sehr folgenreich. Aber Heim S. 275 überschätzt m. E. ihre Bedeutung für Calvins Position ein wenig.

timus vigere ac spirare, qua ad parendum, scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficacius quam pro humana aut voluntate aut scientia trahimur et accendimur. Ein Mißverständnis des supra humanum iudicium beim Geisteszeugnis wird hiermit abgewehrt. Und wenngleich im folgenden Calvin wieder in die objektiv-prädestinarianische Linie zurückbiegt und, auf das *sentimus* des obigen Satzes Bezug nehmend, fortfährt: *talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat*, so bietet er im Petruskommentar¹⁾ eine Gedankenreihe, nach der die Schrift unbedingt klar ist und ihre Dunkelheit für die Ungläubigen auf schuldhafter, bewußter Blindheit beruht. Nicht der Geist braucht erst Augen zu schenken und für das Licht der Schrift zu erleuchten, sondern der Mensch hat Augen. Der Widerstreit gegenüber der prädestinarianischen Gedankenreihe entspricht demjenigen, den wir in der natürlichen Theologie fanden.

Daß Calvin die prädestinarianisch-spiritualistische Linie nicht ohne Rücksicht auf die andere Linie durchzog, das hatte seinen Grund in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern.²⁾ Hätte Calvin das Geisteszeugnis nicht nur in objektiv-beschreibender Betrachtung als Faktor der Vergewisserung einführen, sondern auch in der erkenntnistheoretischen Reflexion auch die Gründe der Gewißheit verwenden wollen, so wäre die Frage nach den Kriterien des Geisteszeugnisses aufgetaucht. Diese Konsequenz hätte zu den Schwärmern geführt; denn gab es einmal Kriterien für das Geisteszeugnis, so war prinzipiell die Möglichkeit gegeben,

¹⁾ Tholuck III, S. 89. *Ergo quisquis oculos fidei obedientiā aperiet, pso experimento agnoscet non frustra scripturae impositum fuisse lucernae nomen. Incredulis quidem obscura est, sed qui exitio devoti sponte caecutiunt!!*

²⁾ Inst. I, c. 9. Hier die Auseinandersetzung mit den fanatici, qui posthabita scriptura ad revelationem transvolant. Calvin betont den inviolabilis nexus von Wort und Geist (9₁). Einzige Aufgabe des Geistes ist nach Joh. 16₁₃: *illam ipsam, quae per evangelium commendatur, doctrinam mentibus nostris obsignare*. Dieses ist die nota, an der erkannt wird, daß der Geist kein Lügegeist ist. Er wird an sich selber (9₂) gemessen. Dabei liegt die Voraussetzung zugrunde, daß er in der Schrift lebe — was doch durch den Geist selber erst vergewisser werden sollte!

daß der Geist auch einen anderen Inhalt als das Schriftwort vergewisserte, mithin war gegen den schwärmerischen Spiritualismus kein Halt mehr. Calvin überwand diese Gefahr durch den paradoxen Satz, daß der Geist, der die Schrift verbürgt und versiegelt, eben daran als echt erkannt werde, daß er nichts tue als die Schrift verbürgen, daß er mit seinem Bilde in der heiligen Schrift stimme — ein charakteristischer Zirkel,¹⁾ eine vollendete Sinnlosigkeit auf dem Standpunkte der „zweilinenigen“ Anschauung, wenn der Geist wirklich die inevidente Schrift erst zur Evidenz bringen soll, aber eben daher der durchschlagende Beweis, daß für Calvin Schriftinhalt und Geisteswirkung zwar einerseits, nämlich in der prädestinatianischen Gedankenreihe, auseinandertreten, aber doch andererseits eng verbunden werden,²⁾ so daß der Geist nur durch das Wort wirkt,³⁾ Schriftevidenz und Geisteszeugnis identisch sind — denn letzteres ist der letzte Sinn der Ausführungen gegen die Schwärmer, der nur durch die den Schwärmern entgegenkommende „zweiliniige“ Formulierung vom *mutuus nexus* zwischen Wort und Geist verdeckt wird.

So haben wir bei Calvin zwei Grundthesen:⁴⁾ 1. der

¹⁾ Inst. I, c. 9₃: *Nec his repugnat, quod nuper dictum est: verbum ipsum non valde certum nobis esse, nisi spiritus testimonio confirmetur.*

²⁾ a. a. O.

³⁾ *Filii Dei ut omni veritatis luce sine Dei spiritu orbatos se vident, ita non ignorant, verbum esse organum quo spiritus sui illuminationem fidelibus Dominus dispensat.* 9₃; s. auch andere Sätze. Unter dem „Worte“ ist überall das Schriftwort zu verstehen.

⁴⁾ Wir weichen von Heim insofern ab, als wir die These (Heim S. 274): das *testimonium* muß zum unmittelbaren Worteindruck als ein zweites Element hinzukommen, um diesem Gewißheit zu verleihen, bei Calvin nicht finden, solange mit Heim unter dem „unmittelbaren Worteindruck“ etwas von den rationalen Kriterien Verschiedenes, etwas der Selbstevidenz des Wortes Entsprechendes zu verstehen ist. In Wahrheit weisen die Sätze Calvins, auf die Heim sich stützt, nicht das Unvermögen des „unmittelbaren Worteindrucks“ nach, sondern der rationalen Gründe, an die Calvin zuerst zur Widerlegung der römischen These appelliert hatte. Heim deutet S. 272 den Konzessivsatz (*Etsi enim reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit, quum per spiritum obsignata est cordibus nostris*) auf die „Selbstmanifestation der Göttlichkeit des Worts“ und setzt sie, entsprechend der Ausgabe von 1539 (op. I, S. 294), mit den Worten von der unmittelbaren Evidenz des Unterschiedes von

Geist macht erst die objektive Evidenz des Wortes subjektiv wirklich; 2. die Geisteswirkung ist von der Wortwirkung

Licht und Finsternis etc., die unmittelbar voraufgehen und ein *quamquam* *si conscientiis optime consultum volumus* hinter sich haben, in Parallele. Letzteres ist richtig. Aber es ist nicht möglich, hierin den „unmittelbaren Worteindruck“ im Sinne der späteren Autopistie zu finden. Der Zusammenhang der Ausgabe von 1539 zeigt ganz deutlich, daß es sich um die *humanae rationes, judicia, conjecturae* handelt. Wie würde Calvin sonst 1559 den *quamquam*-Satz (aus dem *quamquam* ist wegen eines Einschubes *quare* geworden) gerade als Einleitung zu der Wertung der apologetischen Gründe einführen! Ferner: 1559 greift der Satz (7₅): *etsi enim reverentiam* etc. nicht zurück auf das *ἀντόπιστον*, sondern das Wort *majestas* in diesem Satze schließt an 7₄: *Imo si puros oculos et integros sensus illuc afferimus, statim occurret Dei majestas an.* Hier handelte es sich aber um die rationalen apologetischen Momente. Vgl. auch 8₁, wo Calvin von diesen Argumenten sagt: *et ejus modi reliqua, quae ad conciliandam scriptis majestatem conveniunt.* Der zitierte *etsi*-Satz steht in Parallele zu dem folgenden: *non argumenta, non verisimilitudines quaerimus . . . sed etc.* — Irreführen kann höchstens das Nebeneinander der ersten Sätze von 7₅ in der Ausgabe von 1559. — Also Calvin redet vor 7₅ überhaupt nicht von dem „unmittelbaren Worteindrucke“, auch 7₂ (*veritatis suae sensum prae se fert etc.*) nicht. — Nicht mit der gleichen Sicherheit wage ich Heims (S. 273) Verwendung der Stelle 8₁ zu beanstanden. In den Sätzen: *siquidem ab omni dubitatione vindicatur veritas, ubi non alienis suffulta praesidiis* (nämlich gewinnende sprachliche Form) *sola ipsa sibi ad se sustinendam sufficit etc.* soll unwillkürlich das *testimonium* mit dem unmittelbaren, von der Schrift unzertrennlichen Eindruck ihrer Göttlichkeit als identisch gesetzt werden. Allerdings handelt es sich hier um einen Eindruck von der Göttlichkeit der Schrift; aber ist nicht ein Eindruck auf jedermann gemeint, handelt es sich nicht um die Tatsache, daß kein Buch in der Welt einen solchen Eindruck auf den Menschen macht, wie die jeder Rhetorik entbehrende Bibel, einen Eindruck, der zu dem rationalen Schlusse auf ihre Göttlichkeit berechtigt? Es ist zuzugeben, daß der entscheidende Satz (*velis nolis ita vivide te afficit, ita cor tuum penetrabit etc.*) an 7₅ (*tunc tamen demum nos afficit*) erinnert, also an eine Stelle, die den von Heim behaupteten Sinn hat. Doch vgl. auch 8₁₁, die Wendungen über die Wirkungen des Johannesevangeliums auf die Gegner der Schrift. Außerdem stehen die entscheidenden Sätze in Parallele zu den Worten: *Nunc quum inculta illa et tantum non rudis simplicitas majorem sui reverentiam excitet quam ulla rhetorum facundia;* diese wieder erinnern an 7₅: *etsi enim reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat*, welche Worte m. E. auf die rationalen Argumente zu beziehen sind. Mir ist daher wahrscheinlicher, daß der ganze Abschnitt 8₁ nicht eine nachträgliche Reflexion auf den in 7₅ erwähnten „unmittelbaren Schrift-eindruck“ bedeutet, trotz der Berührungen (s. auch das *spirare*) mit 7₅.

untrennbar, das Wort ist subjektiv selbstevident. Die Paradoxie der reformatorischen Stellung ist noch bewahrt: auf die Frage nach den Gründen der Schriftgewißheit wird geantwortet mit dem Hinweise auf die Selbstvergewisserung der Schrift; aber diese Selbstevidenz der Schrift wird verstanden als Effekt der Erleuchtung durch den Geist Gottes, den Gott gibt, wem er will. Es kann aber kein Zweifel sein, daß innerhalb eines prädestinarianisch bestimmten Systems der Hauptnachdruck auf letzterem Gedanken ruht, auf der Trennung von Schrift und Schriftgewißheit. Der Prädestinarianismus zeigt Wahlverwandtschaft mit der dualistischen („zweilinenigen“) Erkenntnistheorie. Bei Calvin waren die Gefahren dieser Entwicklung noch durch den Gedanken von der Evidenz der Schrift ausgeglichen. Calvin behandelte daher das Geisteszeugnis noch nicht im Sinne der dualistischen Erkenntnistheorie als einen ganz unbegreiflichen Faktor, der das subjektiv gänzlich inevidente Schriftwort evident machte, wobei die Evidenz bei genauerem Durchdenken der dualistischen Erkenntnistheorie natürlich nicht den Schriftinhalt, sondern nur die formale Tatsache der Inspiriertheit des Schriftinhaltes hätte betreffen können. Vielmehr war die Vergewisserung bei ihm eine Vergewisserung um den Schriftinhalt, durch den als sein Organ der Geist wirkte. Daher trennte Calvin Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit nicht: *quasi vero spiritus sanctus corda nostra in fide illuminando non sit nobis adoptionis nostrae testis* (III, c. 2₈), mit diesen Worten lehnte er eine *fides informis* an das Wort ab.

Dementsprechend herrschte auch in dem Glaubensbegriffe Calvins die *fiducia*.¹⁾ Calvin wandte sich nicht nur gegen jede *fides implicita*,²⁾ er stellte auch den Wunderglauben und

sondern von einer rationalen Erfahrung an der Schrift redet, die auch dem Gegner zugänglich ist. So schmelzen die Stellen, an denen Calvin von einer inneren Selbstüberführung der Schrift als religiöser Gewißheitsbegründung redet, sehr zusammen. Alles Gewicht liegt schließlich auf dem Geisteszeugnis, demgegenüber auch 7₅ nur ein Mißverständnis abwehrt.

¹⁾ III, c. 2₆ ff. *Cordis magis esse quam cerebri.*

²⁾ III, c. 2₂₋₅.

den Autoritätsglauben zusammen und behandelte das Zutrauen zu der Wahrhaftigkeit Christi als eine mindere Stufe, als *fides implicita* gegenüber der Erfahrung der Wahrheit Christi.¹⁾ Allerdings bildete Calvin einen allgemeineren und einen spezielleren, fiduzialen Glaubensbegriff, und in dem Verhältnis dieser beiden liegt das Problem. Bei ersterem konnte es heißen: *Non negamus interim, quin fidei officium sit, veritati Dei subscribere, quoties et quidquid et quocunque modo loquitur* (2₇ cf. 2₂₉). Hier schien die *praesumpta de veritate Dei persuasio* als ein formales Urteil, für das die inhaltliche Wahrheit des Wortes Gottes erst eine Folgerung aus seiner formalen Wahrhaftigkeit darstellt, gefaßt zu werden.²⁾ Dieser Auffassung der Schriftautorität als einer formalen entsprach die reformierte Wertung der ganzen Schrift. Auf der anderen Seite hielt Calvin sich aber an die *promissio*, die *misericordia* und *benevolentia* als Objekt des Glaubens. Die *veritas* erschien als inhaltlich erfüllte, als *misericordia*. *Fides* und *evangelium* sind nun Korrelate.³⁾ Zweifellos liegt in dem Verhältnis der beiden Glaubensbegriffe, an dem zunächst nur klar wird, daß die

¹⁾ Von den Jüngern: *vera ergo in illis fuit, sed implicita fides; quia reverenter Christum pro unico doctore amplexi erant*. Der Gegensatz dazu 2₄: *ubi re ipsa ab ipsis comperta fuit sermonum Christi veritas*. Vorher hieß es von den Frauen: *quamvis fidem haberent ejus verbis, quem sciebant veracem esse* — auch dieses ist *fides implicita*.

²⁾ Vgl. 2₂₉: *Fateor, ut jam dixi, generale fidei objectum (ut loquuntur) esse Dei veritatem, sive minetur, sive spem faciat gratiae... Fidem habere respectum ad omnes verbi Dei partes. Tametsi enim Deum per omnia veracem esse statuatur, sive jubeat, sive prohibeat, sive promittat, sive minetur etc.* Die Gläubigen erkennen Gott auch als Richter.

³⁾ 2_{6, 7}. Von der *gratiae promissio* heißt es: *in eam solam reclinare cor hominis potest... Quia nec quidquam nos juvaret scire Deum esse veracem, nisi clementer nos ad se alliceret*. Besonders bezeichnend 2₂₉ von der *fides* als „praktischer“: *proprie tamen a promissione incipit, in ipsa constat, in ipsam desinit. Vitam enim in Deo quaerit, quae non in mandatis aut poenarum edictis, sed misericordiae promissione reperitur etc.* Die *fides* kommt nicht zum consistere, bis sie zur *gratuita promissio* gekommen ist, etc. Calvin kennt wirkliche *fides* also nur als *specialis*. Geht dieser die *fides* im allgemeinen Sinne voran? Das war schwerlich Calvins Meinung. Vielmehr liegen Unausgeglichenheiten vor. — Zu der Doppelheit eines allgemeinen und speziellen Objektes des Glaubens vgl. auch Heidegger; A. Schweizer, Stud. Krit. 1850 S. 306.

Religion nicht im Heilsglauben aufgeht, sondern über ihn hinausgreift, zugleich doch schon die Spannung vor, die durch die soteriologisch-christozentrische Erfassung der Schrift einerseits, durch das reformierte Interesse an der Autorität der ganzen Schrift andererseits bestimmt wird. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß letzteres Interesse die Entwicklung zur „zweilinigen“ Gestaltung des Problemes ähnlich wie der Prädestinarianismus befördern mußte: die Trennung der formalen Autorität des Wortes Gottes von dem Heilserleben an seinem zentralen Inhalte kündigt sich in den verschiedenartigen Gedanken Calvins an, damit aber auch die Sublimierung des Geisteszeugnisses, das bei Calvin immer noch in Beziehung zu Röm. 8, zur Heilsgewißheit stand, zu einem überlogischen Faktor der Vergewisserung um den göttlichen Ursprung der Schrift; die Zerlegung des Glaubens, den Calvin an entscheidenden Stellen noch als einen affektiven Assensus, als „praktisches“ Erkennen im eigentlichen Sinne gewertet hatte, in intellektuelle und fiduziale Momente.¹⁾ In der *Confessio Belgica* liegt bereits ein autoritativer Glaubensbegriff vor, der einer formalen Fassung der Autorität der ganzen Schrift entspricht: *Ea omnia credimus, quae in illis libris continentur* (art. V, noch stärker IX bei der Trinitätslehre). Ebenso bei Ursinus op. I, S. 106.

Eine besondere Schwierigkeit der calvinischen, aber überhaupt der evangelischen Position lag in der Kanonsfrage. Galt auch für sie die

¹⁾ Zu Calvin s. III, c. 2₈. Der *pius affectus* kommt nicht erst zum assensus hinzu: *quum assensus quoque pia affectione constet. Corde creditur. Fides in Christi notitia sita est. Christus nisi cum spiritus sui sanctificatione cognosci nequit.* Denn Christus ist zur sanctificatio et fons aquae vivae von Gott gegeben. Consequitur, fidem a pio affectu nullo modo esse distraendam. Gegen Ritschls (R. u. V.³ S. 98) Mißdeutung s. G. Hoffmann, *Fides implic.* II, S. 195 ff. Indessen bietet Calvin auch sehr anders klingende Sätze: III, c. 2_{33. 36}. *Restat deinde, ut quod mens hausit, in cor ipsum transfundatur.* Oder: *Spiritus sigilli vice fungitur, ad eas ipsas promissiones in cordibus nostris obsignandas, quarum certitudinem prius mentibus impressit.* Auch III, c. 2₁₅, wo die fiducia erst als Effekt der fides erscheint. Zu dieser Stelle, die wenigstens um ihrer Wirkung auf Gomarus willen wichtig ist, s. G. Hoffmann II, S. 194 ff. III, S. 290.

religiöse Vergewisserung durch das Zeugnis des Geistes? Calvin legte den Vertretern römischer Begründung der Schriftgewißheit gerade den Hinweis auf die historischen Nöte der Integrität und Kanonizität einzelner Bücher in den Mund.¹⁾ Aber er gab selber keine deutliche Antwort. So hat man über seine Meinung schwanken können. Scheint es nach dem Zusammenhange von Inst. I, c. 7₁, als begreife Calvin auch den Umfang des Kanons unter das Geisteszeugnis, so steht dem doch die humanistische Ruhe entgegen, mit der er Authentizitätsfragen wie die des Hohenliedes und der katholischen Briefe behandelte. Vom Jakobusbriefe sagte er: Il est vrai qu'autre-fois plusieurs Eglises n'ont reçue cette lettre qu'avec débat et difficulté (nach Doumergue). „Toutesfois de ma part, pour ce que je ne voy cause qui soit suffisante pour la rejeter, je la receoy volontiers.“²⁾ Dagegen ist es offenbar die Meinung eines calvinistischen Bekenntnisses wie der Confessio Gallicana, daß auch die Kanonizität der einzelnen Bücher durch das Zeugnis des heiligen Geistes verbürgt werde.³⁾

¹⁾ Inst. I, c. 7₁. *Ecquis persuadeat, librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam ecclesia praescriberet?*

²⁾ Doumergue IV, S. 76, 464. Zum ganzen Problem s. Grützmacher, *Die Haltbarkeit des Kanonsbegriffes*, 1908. (Theol. Studien f. Zahn).

³⁾ Conf. Gallic. bringt in Art. III den *catalogus librorum*, darauf in Art. IV die Gründe für die Kanonizität dieser Bücher: nicht nur der Konsensus der Kirche, sondern vielmehr das Zeugnis und die innere Überredung des heiligen Geistes, *quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere*. Die Conf. Belg. macht aus dem *non tantum — sed multo magis ein non tam — quam*. Dazu hat sie den Weissagungsbeweis.

IV. Die Gewißheitslehre in der vorscholastischen Theologie.

(Hyperius und Ursinus.)

Die Kanonsfrage stellte, wo man solche Kühnheit wie die *Confessio Gallicana* nicht besaß, immer wieder den Punkt dar, an dem man Not hatte, die römische Begründung der Schriftgewißheit auf die Kirchenautorität zu widerlegen. Das zeigt die Schriftlehre des Hyperius (*Methodus Theologiae* 3. Aufl. Basel 1568), an der übrigens bemerkenswert ist, daß die Schrift deutlich als theologisches Prinzip entsprechend den wissenschaftlichen Prinzipien der Dialektik, Mathematik, Physik¹⁾ bezeichnet und mit dieser Begründung ihre Behandlung an den Anfang gestellt wird (S. 12, 24 f.). Freilich ist der Gedanke des Prinzips nicht so durchschlagend, daß die Selbstevidenz der Schrift behauptet würde. Vielmehr bietet Hyperius zur Begründung der Schriftautorität eine Reihe rationaler Argumente: die übervernünftige und alle Möglichkeiten der Philosophie übersteigende, himmlische Materie der Schrift,²⁾ ihr Alter, ihre Ewigkeit, „verschiedene Effekte und Zeichen“, nämlich die kirchengründende und -erhaltende Kraft der Schrift zu allen Zeiten, ihre Bedeutung in der Herzens-

¹⁾ Principia, per se posita concessaque, e quibus ducuntur probationes, fitque progressus ad altiora. In der Prädzierung der Schrift als theologischen Prinzips war Bullinger 1538 (s. O. Ritschl I, S. 62. Heim S. 290) vorangegangen. Auf Bullinger weist Hyperius selber hin, ebenso auf Bucers Vorrede zum Römerbrief und *adversus Barth. Latomum*.

²⁾ 39 f. Wo findet man das, was zur Lehre, Strafe, Besserung, Zucht, Trost dient, reichlicher und gewisser als in Gottes Wort? Die Schrift hat Worte des ewigen Lebens.

geschichte der Frommen zu allen Zeiten (38—44). Unter diesen Argumenten, zu denen die Beglaubigung durch das Blut der Märtyrer, durch Wunder, durch erfolglose Bekämpfung seitens der Feinde hinzukommt, steht dann die Aufforderung, nach der Wirksamkeit des Wortes in den Kirchen Gottes und im eigenen Herzen zu forschen: *num argumenta aliqua effectuum verbi Dei in sermonibus actionibusque nostris sese exerceant* (44). Diese rein aposteriorische Vergewisserung, für die auch das religiöse Erleben nur zu einem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache in Betracht kommt, stellt Hyperius in die Reihe der lutherischen und philippistischen Theologen;¹⁾ von Calvin hat er in diesem Punkte nicht gelernt. Die Eigenart des Geisteszeugnisses oder auch der Schriftevidenz als einer jenseits alles aposteriorischen Schlußverfahrens verlaufenden Vergewisserung des Inhaltes durch sich selbst ist ihm nicht aufgegangen.

Hyperius geht nun, obwohl er mit dem Bisherigen die Autorität der Schrift als eines Ganzen begründen wollte, für die Abgrenzung des Kanons auf die Autoritäten der alten Kirche zurück, die durch ihr Alter und durch Tradition der apostolischen Zeit nahestanden (48). Daß er trotzdem ausführlich, in Betrachtungen, die an Calvin erinnern, die Begründung der Schriftgewißheit auf die Autorität der Kirche ablehnt (49—58), bringt ihn in Schwierigkeiten: die Kirche hat durch ihre Autorität den Kanon abgegrenzt — also hat sie, so meinen die Gegner, *autoritatem ac jus in Sacram Scripturam, atque omnis ipsius Scripturae autoritas ab Ecclesia dimanavit*. Hyperius gesteht zu, daß die Kirche, im Besitze des Charisma der Geisterunterscheidung, die Stimme des Hirten von der des Mietlings unterscheide²⁾: *magnum autem est discrimen inter discernere vocem pastoris*

¹⁾ Vgl. die Darstellung dieser Theologen bei K. Heim S. 283—290. Besonders Georg Major und V. Strigel kommen in Betracht. — Hyperius lehrte in Marburg die Dogmatik nach Melancthons loci, und zwar, wie aus seinen Randbemerkungen in seinem Handexemplare hervorgeht, wesentlich zustimmend. Heppel I, S. 146.

²⁾ Dieses Bild findet sich bei Bullinger (Heim S. 291). Ebenso in der Conf. Scoticana, Niemeyer S. 351.

et habere in eam jus, vel efficere ut ea talis vel talis sit. Der Senat prüft gewissenhaft, ob ein Schriftstück von dem Fürsten her stammt oder nicht.¹⁾ Ist aber die Authentizität festgestellt, so wird das Schriftstück angenommen, non quidem propter disquisitionem illam a Senatu factam, sed propter principem edicti autorem, nec non ipsius dicti utilitatem et necessitatem. Hyperius wird sich gegen zeitgenössische katholische Formulierungen gewandt haben. Aber gegen die späteren katholischen Aufstellungen, wie sie sich z. B. bei Bellarmin finden, reichen seine Sätze nicht aus. Hyperius glaubt zu helfen, wenn er die objektive, in der Autorschaft Gottes und dem Inhalte begründete Autorität von der subjektiven Vergewisserung um dieselbe durch die Kirche scheidet.²⁾ Die Entwicklung hat sich aber so vollendet, daß Bellarmin die Formeln seiner Vorgänger aufgab und die Auslegung der Schrift sowie die autoritas quoad nos, nicht aber zugleich auch die autoritas in se von der Kirche abhängen ließ.³⁾ Dieser Position wurde man nicht mit Hyperius' Auskunft⁴⁾ gerecht. Es gab nur einen doppelten Ausweg: entweder man zersetzte den römischen Kirchenbegriff kritisch, indem man das Kirchenzeugnis als auf dem Geisteszeugnis beruhend, die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen, deren jeder im Geisteszeugnisse die Schriftgewißheit erhält, verstand; oder man überwand die auch hierin noch zugrundeliegende Scheidung einer Autorität in se und quoad nos gänzlich durch Rückgang auf die Selbstevidenz der Schrift in reformatorischem Sinne. Ersteren Weg ging Keckermann,⁵⁾ letzteren z. B. Polanus und Heidegger.⁶⁾

¹⁾ Ähnlich Pictet S. 65—70.

²⁾ Ähnlich Chemnitz auf lutherischer Seite. S. Ihmels S. 53 ff.

³⁾ Keckermann, Syst. theol. S. 125 f. K. betont den starken Unterschied gegenüber Männern wie Eck, Pighius, Hosius, die die Schriftautorität schlechthin auf die Kirchenautorität begründeten. Bellarmin suchte diesen Unterschied zu verwischen.

⁴⁾ S. 55.

⁵⁾ Syst. theol. S. 129. Vgl. Praeparatio ad sacram Synaxin S. 236. Et si nos scimus per Ecclesiam hos libros esse canonicos, unde id scit Ecclesia? Certe non aliunde, quam ex testimonio Sp. s. Atqui quilibet fidelis est pars et membrum Ecclesiae.

⁶⁾ Vgl. K. Heim S. 305—307.

Hyperius zeigte nur geringe Beeinflussung durch Calvin. Einen ganz anderen Eindruck gewährt Ursinus. Seine Schriftlehre allein wäre geeignet, ihn als echten Schüler Calvins zu erweisen und Heppes einseitige Betrachtungsweise zu widerlegen.

Melanchthonisch freilich ist bei Ursinus innerhalb des hier in Betracht kommenden Gebietes ein Doppeltes: a) Ursinus übernahm den allgemeineren Glaubensbegriff von Melanchthon: *Notitia certa propositionum seu conclusionum, quibus assentimur propter asseverationem testium veracium, de quibus fas non est dubitare, sive illi sint Deus, sive angeli, sive homines, sive experientia*, und die Definition der *fides theologica* ist ebenfalls melanchthonisch: generell ist der Glaube *assensus vel notitia certa propositionum de Deo ejusque voluntate, operibus et gratia, quibus assentimur propter testimonium divinum*; seu: *est assentiri omni verbo Dei ecclesiae tradito in lege et evangelio, propter asseverationem ipsius Dei.*¹⁾ Die geschichtliche Bedeutung dieses Glaubensbegriffes, bei dem der Glaubensakt, von dem Schriftinhalte losgelöst, zu der Annahme eines „Zeugnisses“, also zu einer formalen Vergewisserung wird, wird uns später noch beschäftigen. Nicht minder wichtig ist das Wiedereindringen der aristotelischen Psychologie in die Definition des Glaubens: *Non enim aliud est ipsa fides, quam firmus assensus, quo omni verbo Dei nobis tradito assentimur, et fiducia, qua singuli agnoscimus et statuimus, nobis Deum juxta Scripturae hujus vocem esse propitium.*²⁾ Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß diese aristotelisch-bestimmte Definition die Trennung der Schriftgewißheit von dem Heilsinhalte derselben beförderte, zumal ihr erster Teil der calvinistischen Wertung der ganzen Schrift sehr entgegenkam.³⁾ b) Zweitens

¹⁾ Op. I, S. 105 ff.

²⁾ Op. I, S. 14, 436, 105 ff. Vgl. Cat. Palat. Fr. 21. Dazu G. Hoffmann III, S. 269 ff., 273 ff. Lang S. LXVII. Der erste Teil der Definition steht nahezu wörtlich bei Melanchthon, loci 1559 S. 63. Noch stärker Urs. op. I, S. 105 ff.: *Credit vera et divina esse omnia, quae in scriptura continentur etc.*

³⁾ 436 trennt U. auch bei dem Effekte des Geisteszeugnisses *assensus*

hat Ursinus gelegentlich von Melanchthon eine Definition der *doctrina Ecclesiae* entlehnt, die von seiner wirklichen Schriftlehre wenig ahnen läßt: *Doctrina ecclesiae est integra et incorrupta doctrina legis et evangelii, de vero Deo ejusque voluntate, operibus et cultu, a Deo patefacta et comprehensa libris prophetarum et apostolorum, et confirmata miraculis ac testimoniis divinis, per quam spiritus sanctus est efficax in cordibus electorum etc.*¹⁾ Dieses Nebeneinander rationaler Argumente und der Geisteswirkung, ohne eine deutliche Abstufung, ist echt melanchthonisch.²⁾ Bei Ursinus stellt es nur eine seiner eigentlichen Meinung fernstehende Formel dar.

Ursinus ist vielmehr in zwei entscheidenden Punkten Schüler Calvins: a) er vertritt energisch den ganz unmelanchthonischen Satz, daß die rationalen Argumente zwar hohen apologetischen und bekräftigenden Wert haben, daß aber religiöse Schriftgewißheit nur durch das Zeugnis des heiligen Geistes entsteht; b) auch bei ihm ringt in der Auffassung des Geisteszeugnisses die prädestinarianisch bedingte Trennung von Wortoffenbarung und Geisteswirkung mit der Tendenz, beide in eins zu setzen.³⁾

a) Die Gewißheit um die Schrift als wirklichen Ausdruck des Willens Gottes ist identisch mit der christlichen Gewißheit überhaupt (433). Die Autorität des Wortes aber, an der alles hängt, darf nicht von Menschen abhängen, um seiner Würde, unserer Gewißheit, der Gegner willen. Von

und *viva consolatio*. Beides (*utrumque*) bewirkt der Geist. Das ist ein wichtiges Symptom. Vgl. Heim S. 292f.

¹⁾ *Prolegomena generalia*, op. I, S. 46. Dazu vgl. Melanchthon *loci* 1559 *praefatio*.

²⁾ Vgl. die *praefatio* von 1559. Für Ursinus s. auch *Summa Theologiae* Frage 5.

³⁾ Da dieser Punkt in Heims Darstellung S. 291—293 nicht scharf genug hervortritt, ergänze ich seine Darstellung. An Quellen kommen in Betracht die *Prolegomena* zu den *Explicationen* op. I, S. 49ff. cf. 104. *Loci theol.* I, S. 426ff. *Theses* I, S. 732ff., 754f. *Summa*, Frage 4f. (Lang S. 152). Ursinus geht auch in den Formulierungen hie und da auf Calvins *Institutio* zurück. Vgl. z. B. 433.

diesem echt-calvinischen Grundgedanken aus führt Ursinus die Diskussion mit den katholischen Gegnern. Die Schwierigkeit entsteht auch hier an der Kanonsfrage (434): für die Echtheit und Integrität der Schriften, für ihre Abgrenzung gegen die Apokryphen bietet — so meinen die Gegner — allein die Autorität der Kirche Garantie. Dieser Position gegenüber macht Ursinus — das ist der Fortschritt über Hyperius — neben dem Hinweise auf Gottes Zeugnis in der Schrift und den Herzen für die „Echtheit“ aller Schriften rationale Indizien geltend; z. B.: in den Apokryphen leuchte Kraft und Majestät des heiligen Geistes in Form und Inhalt weniger hell als in den anerkannt normativen Schriften. Wir brauchen das Zeugnis der Kirche nicht, sondern urteilen propter ipsas hujus discriminis causas, quas in ipsis libris deprehendimus (434). Als Ergebnis springt der von Ursinus wiederholt ausgesprochene Satz heraus: *Ea verbi divini apud nos debet esse reverentia, ea est etiam Spiritus sancti in confirmandis credentium cordibus efficacia, ut credamus Deo etiam sine ullius creaturae testimoniis* (435, cf. 436,¹⁾ 445).

Wenn nun Ursinus auch unter diesem Gesichtspunkte Geisteszeugnis und Argumente unter dem Titel „*argumenta certitudinem scripturae ostendentia*“ gegenüber der Gewißeitsbegründung durch die kirchliche Autorität zusammenfaßt, so liegt ihm doch alles an der zweimal, vor und nach den Argumenten, mit Gefissentlichkeit betonten Scheidung zwischen den zwei Wegen der Vergewisserung um die christliche Religion.²⁾ Der eine: das Zeugnis des heiligen Geistes,³⁾ es

¹⁾ 436: *ea doctrinae coelestis vis et ratio est, ut etiam contradicentibus cunctis hominibus, hanc esse Dei vocem, non aliunde manifestius ac certius quam ex ipsa cognosci queat.* Sehr lehrreich ist der Hinweis auf Elias.

²⁾ 436 cf. 49. Auf welchem Wege freilich Gewißeit um den Umfang des Kanons erzielt wird, bleibt unklar.

³⁾ a. a. O. *Unicum quippe testimonium est, solis Christi spiritu renatis proprium, et his solis cognitum, cujus ea vis est, ut non modo veritatem doctrinae Propheticae abunde in animis nostris testetur et obsignet, sed corda etiam ad amplectendam eam et sequendam efficaciter flectat et permoveat.* Synonyma hierzu 437: *Hoc solum efficit, ut in verbo Dei acquiescamus.* Cf. 444, 51 (*assentiri, acquiescere*).

wird allein den Wiedergeborenen zuteil, es weckt und versichert nicht allein die intellektuelle Überzeugung von der Wahrheit der biblischen Lehre, sondern es schafft Religion, praktisches Einswerden mit dem Worte Gottes, Unterwerfung unter die Wahrheit. Der andere Weg:¹⁾ die rationalen Argumente, für Fromme und Kritiker in gleicher Weise zugänglich; sie haben nicht nur den höchsten apologetischen Wert, sondern dienen auch den Frommen, die durch das Geisteszeugnis bestimmt sind, zur Bekräftigung; aber — das ist der Hauptsatz! — ohne das Geisteszeugnis erreichen sie nur intellektuelle Überzeugung, keine Religion, keine praktische Bekehrung zu Gott.

Hier haben wir die reformatorischen Grundgedanken Calvins in prachtvoller Klarheit. Nirgends gewinnt Ursinus so sehr die Sympathie des vergleichenden Beurteilers wie in seiner Schriftlehre. Es entspricht seiner deutlich ausgesprochenen Grundgesinnung, der die Besinnung auf die eigene Gewißheit des Christen und ihre Gründe wichtiger ist als Apologetik, daß er das Geisteszeugnis als das bei weitem wichtigste Moment an die Spitze stellt;²⁾ die Einführung der rationalen Argumente hinter dem Geisteszeugnis weiß er, bezeichnend genug, nur mit der pädagogischen Bedeutung derselben, vor allem im Entstehungsprozesse des Glaubens, wo der heilige Geist sich ihrer als Hilfsmittel bedient, und mit ihrem apologetischen Werte zu rechtfertigen.³⁾

¹⁾ 436: Ne quis existimet, argumentis ullis, quae etiam ratio naturali luce firma esse judicat, apud impios absque singulari Sp. s. gratia hoc effici, ut vel obtemperent veritati vel in eam contumeliosi esse desinant. Später: fateri cogunt conscientias, hanc potius religionem quam alias Deo placere et ab ipso fluxisse. Aber 437 und 444 wird betont, daß religiöse Gewißheit allein durch das test. entsteht. Interessant ist, wie U. sich 436D dafür auf die eigene innere Erfahrung der Frommen beruft.

²⁾ 436. Cf. Theses S. 754f. In den Proleg. (50) steht das Geisteszeugnis dagegen hinter den Argumenten. 437: ponendum longissime ante omnia reliqua argumenta, quae auctoritatem scripturae sacrae confirmant.

³⁾ 437. Speziell auch auf die imbecillitas fidei vieler sanctissimi weist U. hin, um den Nutzen der rationalen Argumente zu beweisen.

Diese Stellungnahme ist um so wertvoller, als Ursinus unter den 12 Argumenten keineswegs nur die üblichen, wie den Beweis aus Weissagung, Wunder, Alter, dem Zusammenstimmen der Teile, Satanshaß, Erhaltung, Strafe der Feinde, Standhaftigkeit der Märtyrer, sittlicher Reinheit der Schriftsteller und Bekenner in lebhafter, auch vor Zirkelschlüssen nicht scheuender Auseinandersetzung mit gegnerischen Einwänden bringt. Er läßt vielmehr in lehrreicher Weise die natürliche Theologie zur Geltung kommen durch zwei Argumente, die an der Spitze stehen: die Kirchenlehre allein entspricht den Vernunftpostulaten, die sich im Blicke auf Gott und die Tatsache der menschlichen Sünde erheben, die Kirchenlehre allein bietet die *lex divina* vollständig und unverdorben. In beiden Fällen wird der Obersatz des Schlußverfahrens durch die natürliche Theologie dargestellt — ein Verfahren, dessen stärkere Wertung zur rationalistischen Gewißheitsbegründung hätte führen müssen.¹⁾ Aber Ursinus weiß, daß unmittelbare religiöse Gewißheit nur durch das Geisteszeugnis entsteht. Das Interesse an dem unbedingten Charakter der Gewißheit wird durch den Rückgang auf das Geisteszeugnis gewahrt.

b) Welchen Sinn hat nun das Geisteszeugnis? Jedenfalls steht es bei Ursinus in engster Beziehung zum Schriftinhalte. Hiergegen beweist die gelegentliche Betonung, es vergewissere um die Inspiriertheit der alt- und neutestamentlichen Schriften, gar nichts (436). Als das Ergebnis des Geisteszeugnisses sieht Ursinus vielmehr ausdrücklich das Vertrauen in den Heilsinhalt der Schrift an.²⁾ Dazu stimmt es weiter, daß das Geisteszeugnis ausdrücklich als durch das Lesen und Hören

¹⁾ Zu den hergebrachten Argumenten s. auch op. I, S. 49 ff. Dort ist die Reihenfolge eine etwas andere als in den loci. Vgl. auch Georg Major bei Otto Ritschl I, S. 124. Strigel (Heim S. 284).

Zu den der natürlichen Theologie entnommenen Argumenten s. auch Ursinus' Ausführungen über die Unterschiede der Religionen I₄₇ f., 429. — Ursinus bietet alle Argumente in Form von Syllogismen, bei denen dann die Obersätze dem apriorischen Bestande der Vernunft angehören.

²⁾ I, S. 50.

der Schrift sich vollziehend gedacht wird: *effectus proprius, quem per solam prophetarum et apostolorum doctrinam, lectam, auditam, et mentibus impressam, ab eo accendi et confirmari omnes pii vivo et certo suorum cordium sensu experiuntur* (I, S. 50, cf. 436). Hier scheint für die Erfahrung der Gläubigen die Wortwirkung mit der Geisteswirkung zusammenzufallen. Noch deutlicher erklärt Ursinus an anderer Stelle, der Vorgang der Vergewisserung sei nicht derart, daß ein — selbständiges — Geisteszeugnis mit der Schrift zusammengehalten würde. Dieser Vergleich trete vielmehr erst ein, nachdem der heilige Geist um die Göttlichkeit der Schrift vergewissert habe. Dann freilich, nachdem wir Schriftgewißheit erlangt haben, werden wir durch die Übereinstimmung zwischen Schriftzeugnis und Geisteszeugnis gestärkt und glauben dem Selbstzeugnis der Schrift. Die Entstehung der Schriftgewißheit ist demnach ein ganz unableitbarer, nicht mehr syllogistisch zu zerlegender Vorgang.¹⁾

Auf der anderen Seite aber steht auch bei Ursinus die Zusammenschau von Geist und Wort: „durch das Wort wirkt der Geist“ in Spannung zu prädestinationistischen Gedanken. Ursinus unterscheidet nämlich in äußerst wichtigen Ausführungen eine dreifache Gottesoffenbarung (op. I, S. 457): die natürliche Gotteserkenntnis durch die dem Geiste eingepprägten Begriffe und aus den Kreaturen als Spiegel; sie reichte im Urstande zur Verherrlichung Gottes und zur *solida felicitas* der Menschen aus, durch den Sündenfall aber ist sie nach Umfang und religiöser Wirkungskraft äußerst beschränkt; zweitens: die biblische Wortoffenbarung, deren Aufgabe es ist, die urständliche Gotteserkenntnis

¹⁾ I, S. 445. Das Wort *ἀπόπιστος* findet sich bei Ursinus nur am Rande. Daher stammt es wohl nicht von ihm, sondern von dem Herausgeber (s. z. B. I₄₁₇ die Randbemerkungen). *Sola scriptura est ἀπόπιστος et regula fidei* (445). Die Worte des Textes, deren Inhalt so angegeben wird, stellen außerdem das *Scripturae propter suam ipsius asseverationem creditur etc.* nur im Unterschiede von der römischen Kirchenlehre als „Grundprinzip der Dogmatik“ (Heim S. 293) fest; über den Vergewisserungsprozeß, das Verhältnis von Wort und Geist ist damit noch nichts ausgemacht.

wiederherzustellen, aber auch diese quantitativ in Rücksicht auf Gottes Heilswillen zu erweitern — eine Erweiterung, die also erst durch den Fall erforderlich wurde;¹⁾ drittens die Offenbarung durch den Geist in unseren Herzen, die um der Blindheit unserer verderbten Natur willen zu der als solcher impotenten Wortoffenbarung hinzutritt.²⁾ Hier bricht gerade in dem Hinweise auf die Blindheit die im Calvinismus liegende „Zweifelhaftigkeit“ des Spiritualismus schroff hervor. Das Wort kann an sich keine Religion schaffen. Sein Inhalt ist nicht evident und für sich wirksam. Indessen darf man von Ursinus das gleiche sagen wie von Calvin: die Abwehr des schwärmerischen Spiritualismus hinderte beide, das Geisteszeugnis zu verselbständigen und von dem Schriftinhalte loszulösen: *etsi autem haec patefactio Dei solis electis et sanctis contingit, non tamen a verbo diversa Spiritus sanctus revelat, sed eadem quae docentur in verbo; et quidem verbo ad hanc rem utens tanquam organo, cordibus nostris infigit, ut vera fide a nobis apprehensa fructus poenitentiae dignos ferant* (457^D). Daher blieb die reformatorische Spannung zwischen der ineinssetzung von Geisteswirkung und Wortwirkung und der Trennung beider durch die Vorstellung eines unkräftigen Wortes erhalten. Die Betonung des Geisteszeugnisses hatte noch mehr objektiv-beschreibenden als subjektiv-begründenden Wert innerhalb der Gewißeitslehre. Man wird nämlich bei der Darstellung des Gewißeitsproblemens sorgfältig scheiden müssen zwischen zwei Fragen: 1. der Frage, wie der Vergewisserungsprozeß objektiv dargestellt wird; hier macht der Blick auf die empirische Tatsache, daß so viele nicht glauben, den Satz von der Selbstvergewisserung desselbstevidenten Schriftinhaltes unmöglich; 2. worauf sich die subjektive Reflexion auf die Gründe der Gewißeit richtet. In der Spannung dieser beiden Fragen liegt das ganze Problem der reformatorischen Position.

¹⁾ Op. I, S. 457B.

²⁾ 457D: *Ut intelligamus vocem divinam, quemadmodum oportet, et intellectis assentiamur, illisque ad rite colendum Deum permoveamur, necesse est, ut simul per Spiritum suum Deus in cordibus nostris se nobis patefaciat.*

Solange die subjektive Reflexion noch nicht durch die Verselbständigung des Geisteswirkens gegenüber der Wortwirkung beeinflußt wird und etwa nach Kriterien des Geisteszeugnisses fragt, ist die reformatorische Position der Selbstevidenz des Wortes noch gewahrt.

Ganz wesentlich calvinisch in dem Hauptpunkte ist ferner die Schriftlehre bei den philippistischen, zum Calvinismus übergehenden Theologen Piscator¹⁾ und Sohnius:²⁾ das Geisteszeugnis allein ist der entscheidende Faktor in dem Vergewisserungsprozesse, dessen Ziel in der Gewißheit um den göttlichen Ursprung, das göttliche Diktat der Schrift (Sohnius) besteht; alle Argumente (hier findet sich die übliche Aufzählung) und äußeren Zeugnisse haben nur relativen Wert. Bei Zanchius, der in dieser entscheidenden These übereinstimmt, wird die Trennung von Geist und Wort fühlbarer; nicht so sehr durch das Bild vom Lichte, von dem der Blinde nichts sieht — dieses Bild brauchte auch Calvin —, als durch die starke Betonung, daß die Schrift für sich allein keinen Glauben wecke (*non est Scripturae sanctae per se solius hoc efficere*), und durch die Fixierung dieser „zweilinigen“ Anschauung, die bei Calvin mit einer entgegengesetzten im Streite lag, in der Scheidung zwischen der Schriftautorität *per se* und *quoad nos* (Heim S. 293 ff.). Mit dieser Formel erreichen wir die Spuren der Einflüsse, die von dem thomistischen Aristotelismus ausgingen. Ganz unbeeinflußt von ihnen, sei es auch nur in der Antithese, blieb

¹⁾ *Aphorismi doctrinae christianae, maximam partem ex institutione Calvinii excerpti* (!). Herborn 1592. Was der Titel erwarten läßt, hält das Buch selbst. Heppe I, S. 184f., 252.

²⁾ *De verbo Dei*. 1588. Heppe I, S. 255 ff. Piscator und Sohnius bezeichnen beide die Schrift als *αὐτόματος*. Aber bei Sohnius jedenfalls wird die Schrift damit nur als theologisches Prinzip, als *αὐτόματος* et *irrefragabilis iudex* jeder theologischen Kontroverse bezeichnet. Der Ausdruck hat für die Gewißheitslehre selber nur die Bedeutung, daß er den römischen Weg ablehnt. — Das Einzelne bei Sohnius (*testimonia — argumenta etc.*) erinnert etwas an Alsted. Sohnius erklärt übrigens, die Kinder Gottes unterscheiden die kanonischen Bücher *a nothis et adulterinis spirituali iudicio* unter dem Einflusse des Geistes Gottes.

hinfort keine dogmatische Gewißheitslehre mehr. Wollen wir für das 17. Jahrhundert eine dem Frühcalvinismus nahe-stehende Formulierung suchen, so bietet sich die Westminster-Confession von 1647 als Wiedergabe der ursprünglichen Position dar.¹⁾

¹⁾ E. F. Karl Müller S. 544. Cf. 613 den großen Westminster-Katechismus. Die W. C. zählt die gewöhnlichen Argumente auf: *argumenta sunt, quibus abunde se verbum Dei et luculenter probat. Nihilo minus tamen plena persuasio et certitudo de ejus tam infallibili veritate quam autoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione Spiritus sancti, per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.* — Zu dem ganzen letzten Abschnitte vgl. auch Otto Ritschl I, S. 174ff.

V. Die Gewißheitslehre unter dem Einflusse des Aristotelismus.

(Junius, Polanus, Crocius, Keckermann, Maccovius, Alsted.)

Die Weiterentwicklung erhielt ihre Richtung durch die Einwirkung des thomistischen Erkenntnisschemas und weiterhin des Aristotelismus überhaupt. Durch dessen dualistische Erkenntnislehre war eine solche Kräftigung des einen Gliedes der reformatorischen Spannung, nämlich der Trennung von Geist und Wort angesichts der Empirie, gegeben, daß das andere Glied bedenklich verkümmerte. Aus der Antinomie wurde ein Nebeneinander derart, daß die Evidenz der Schrift in ein transzendentes Gebiet des „an sich“ rückte, während die eigentliche Gewißheitslehre durch ein vom Schriftinhalte sich immer mehr lösendes Geisteszeugnis beherrscht ward. Diese erkenntnistheoretische Verschiebung bestimmte die Entwicklung der Lehre vom Geisteszeugnis.

In lehrreicher Weise zeigt sich zuerst bei dem Heidelberger, später Leydener Theologen Franciscus Junius¹⁾ in seiner Schrift *De Theologia vera*, Leyden 1594, der Einfluß der thomistischen Erkenntnistheorie. Nach thomistischer Art sieht Junius in der menschlichen Theologie nur einen Ausfluß, ein Abbild der göttlichen. Diese, *Dei ipsius sapientia*, ist die *theologia ἀρχέντιπος*, jene die *ἐκτιπος*, *a Deo informata*

¹⁾ Er lebte 1545 bis 1602. Vgl. Gaß I, S. 139. Die Biographie von F. W. Cuno (Amsterdam 1891) ist nach der theologischen Seite hin wenig wertvoll. S. auch R. E. IX₆₃₆ f.

per communicationem ipsius; sie ist ἀποδόχῃ, sigillaris imago, ἀπαύγασμα, und zerfällt wieder in ihre potentielle Form (in se) und in die aktuelle (in subjecto), als welche sie sich in dem Gottmenschen als theologia unionis, bei Engeln und Seligen als visionis, bei den Menschen als revelationis oder viatorum findet (S. 43f.). Diese letztere Theologie ist durch den heiligen Geist in der heiligen Schrift als seinem Instrumente völlig begriffen (159). Die Schrift stellt sich also als Mitteilung transzendenter Wissenschaft Gottes in einer den Menschen angemessenen Gestalt dar. Man erkennt, daß hier Thomas weiterlebt: die Trennung der Subjektivität und Transzendenz, angesichts deren jede Kenntnis der transzendenten Welt nur entweder durch wunderhafte Übertragung göttlichen Wissens in den Menschen oder durch Rückschlüsse denkbar ist. So viel ich sehe, hat Fr. Junius dieses thomistische Schema als erster unter den protestantischen Theologen angewandt.¹⁾

Von ihm ist der Baseler Theologe Polanus völlig abhängig. Wie schon mehrfach angedeutet wurde, besaß Polanus die erstaunliche Fähigkeit, aus älteren Werken geschickt zu compilieren. Junius' Werk hat er ausgiebig und wörtlich benutzt. Nur seine eigene Kenntnis der Hochscholastik und Spätscholastik söhnt ein wenig aus.²⁾ Tatsächlich zeigt er

¹⁾ Bei Musculus, Martyr, Hyperius findet sich dieses Schema noch nicht. A. Schweizer bringt als ersten Vertreter Polanus, der jedoch von Fr. Junius abhängig ist (I, S. 243). Für die lutherische Dogmatik s. Baier S. 3. Er verweist auf Martini, Gerhard (dazu s. Heim S. 300), Himmel. Beherrschend ist das Schema bei Musäus (Stange, Zur Theologie des Musäus 1897, S. 9, Rendtorff S. 17ff.). Vgl. auch König, Theol. pos. S. 3. Gaß I, S. 234 findet in dem ganzen Schema einen zu tiefen Sinn. — Polanus verweist für das ganze System auf Thomas, Duns Scotus und Pelbart (Syn-
tagma S. 6).

²⁾ Andere Belege für die kompulatorische Art des Polanus: Seine Be-
weise für das Dasein Gottes sind in Reihenfolge und Wortlaut fast genau
Ursinus, loci I, S. 459, besonders aber Theses, op. I, S. 732 entnommen.
Die Aufzählung der rationes divinae in der Schriftlehre (S. 64 ff.) fußt z. T.
wörtlich auf Ursinus, loci theol. S. 439 ff., in den Einwänden, die er bringt,
und in der Art, wie er sie widerlegt. In der Abhandlung über den Wunder-
beweis S. 68f. entstammen ganze Satzreihen wörtlich Calvin, Inst. 1559

auch einen stärkeren Einfluß des Thomas, als ihm durch Junius vermittelt werden konnte. Die Theologie ist ektypisch. Daher nehmen auch ihre Prinzipien eine besondere Stellung ein. Die Theologie baut sich auf *ex principiis secundum se notis superioris scientiae lumine*, das heißt hier: *ex divina revelatione, illuminatione et persuasione supra humanae rationis modum*. Es handelt sich um Infusion des himmlischen Lichtes. Die dualistische, „zweilinige“ Grundanschauung kommt hier scharf zum Ausdruck: die theologischen Prinzipien sind *per se nota* nur im Sinne der Unableitbarkeit, dagegen nicht im ursprünglichen Sinne der subjektiven Selbstevidenz rationaler Axiome. Vielmehr sieht Polanus den Unterschied der theologischen von den anderen wissenschaftlichen Prinzipien darin, daß diese gewußt, jene geglaubt werden. Die wissenschaftlichen Axiome sind allen ohne weiteres durchsichtig, in der Theologie werden die von Gott enthüllten Prinzipien nicht von allen zugestanden. Wird von hier aus der wissenschaftliche Charakter der Theologie zweifelhaft,¹⁾ so findet Polanus doch mit Thomas einen Ausweg: die Theologie steht zu der himmlischen Wissenschaft Gottes in dem gleichen Verhältnisse wie die Musik zur Arithmetik, die Optik zur Geometrie, in beiden Fällen werden aus der höheren Wissenschaft die Prinzipien ungeprüft übernommen, „geglaubt“. Die Theologie arbeitet demnach mit Lehrsätzen aus einer höheren Wissenschaft und bleibt somit, wenn auch nicht ihrem Gegenstande, so doch ihrer Erkenntnisart nach im Rahmen der übrigen Wissenschaften, wie bei Thomas.

I, c. 8₅, 6. Ebenso bei dem Altersbeweise, beim Stil (S. 80 f.), bei der Frage ob Mose überhaupt gelebt habe (69, 70 cf. Inst. I, c. 8₆), tauchen Sätze und Satzteile Calvins auf. Andere Sätze (z. B. S. 73 die Bezeichnung des ‚Dominus dixit‘ als *primum principium, in quod omnia vera dogmata Theologica ultimo resolvi necesse est*, und die Wendung *de quo fas nulli sit ambigere*) stammen aus P. Martyr, loci, London 1576, S. 29. In der Beschreibung des Geisteszeugnisses klingen ebenfalls Sätze Calvins wieder (61; cf. Calvin Inst. I, c. 7₅, aber auch Bullinger, de Scr. s. praestantia S. 34 f.). Anderes stammt aus W. Whitaker, De sacra scriptura 1590.

¹⁾ Denn unter *scientia* im strengen Sinne ist nur zu verstehen *notitia conclusionum per demonstrationem collectarum ex principiis seu praemissis evidententer notis* (39).

Inhaltlich sind die Lehnsätze inevident — sie werden ja wie in der Musik die arithmetischen Sätze „geglaubt“; das Recht ihrer Verwendung in der Theologie gründet sich darauf, daß sie „geoffenbart“ sind.¹⁾ Man erkennt ohne weiteres die Verschiebung der reformatorischen Position. Der Schriftinhalt nimmt nicht mehr die entscheidende Stelle im Vergewisserungsprozesse ein, sondern aller Nachdruck liegt auf der formalen Tatsache der Geoffenbarkeit. Das Geisteszeugnis, das auch bei Polanus allein religiöse und heilbringende Gewißheit schafft (60), tritt in ein neues Licht, da Polanus die Autorität der Schrift wie Zanchius in die *autoritas absolute in se* und *autoritas quoad nos* einteilt (53). Von ersterer gilt: *etiamsi vel nemo hominum agnosceret vel totus mundus contradiceret: sicut Sol in se est lucidus et mensura lucis etiamsi a caecis non cernatur aut ab illis, qui in tenebris conclusi sunt*. Demgegenüber ist die Frage *Unde nobis constet, scripturam sacram quam habemus esse vere divinam et illorum autorum quibus adscribitur, etwas durchaus Neues*.²⁾ Die Selbstevidenz des Schriftinhaltes als autoritativen Gotteswortes ist in die Transzendenz aufgehoben. Das Geisteszeugnis erhält die Aufgabe, die Überzeugung von der an sich inevidenten Göttlichkeit des Schriftwortes hervorzurufen.³⁾ Es wird da-

¹⁾ S. zu allem Bisherigen Polanus S. 36, 39. In allen diesen Ausführungen gibt P. fast durchgehends Thomas wieder. Dem „credere“ bei Polanus fehlt jeder reformatorische Sinn. Es handelt sich nur um einen Ausdruck für die blinde Hinnahme von inevidenten Sätzen, einer verschlossenen Wissenschaft, auf Autorität hin, hier auf die Autorität der revelatio hin. So zitiert P. aus Thomas (Summa I, art. 2): *Sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo*. In diesem Sinne ist auch die Theologie eine *scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*. Zu Thomas s. Heim S. 23f.

²⁾ Cf. Crocius S. 121.

³⁾ Polanus S. 48ff. bietet auch das Bild von dem doppelten Lichte: in der Finsternis ist außen eine Laterne, innen das Augenlicht nötig; so auch in *cognitione rerum divinarum semper conjungimus Scripturae facem foris, et illustrationem Spiritus sancti, sic ut Deus et per internum et per externum verbum nos doceat*. Ein doppelter revelationis modus, internus und externus, *ἐνδιάθετος* und *προσφορικός* wird unterschieden. Aber beide ge-

durch, daß es um die Offenbarkeit der Schriftwahrheiten vergewissert, ein ganz isolierter supranaturaler Akt. Polanus stellt daher die Frage nach seinen Kriterien und antwortet: quibuscunque inest eis, certum et notum esse potest, si et divinitus afficiat eos intus in cordibus ipsorum et divinis testimoniis externis, id est, Scripturae sacrae consentiat (61). Beide Momente, das erste und zweite, sind gleich wichtig: ersteres zeigt, wie — anders als bei Ursinus — der Hinweis auf einen neben dem Wortinhalte stehenden Faktor der Vergewisserung gleichzeitig zur Reflexion auf ein neben dem Wortinhalte in Betracht kommendes Gewißheitskriterium wird, und wie gerade die höchste Steigerung des Supranaturalen, falls nicht Tautologien vorliegen, in die Reflexion auf rationale Kriterien umschlägt; an dem zweiten wird klar, wie Polanus, um sich gegen die schwärmerischen Tendenzen zu sichern, eine *petitio principii* begeht, indem er wie Calvin die Schrift zum Kriterium für das Geisteszeugnis macht und somit das Nebeneinander von Schrift und Geisteszeugnis, von dem er ausgeht, wieder beseitigt: er wertet das Geisteszeugnis im Grunde nur als Faktor der Vergewisserung um die Schrift und scheut sich vor einer Verselbständigung des Geisteszeugnisses zu einem eigenen apologetischen Momente, weil von hier aus keine Grenze gegen die Schwärmer mehr denkbar war (61).

Sieht man bereits hier, wie Polanus die Konsequenzen seiner erkenntnistheoretischen Stellung, die zu einer Verselbständigung des Geisteszeugnisses als übernatürlicher Vergewisserung um die Göttlichkeit der ihrem Inhalte nach inevidenten Schrift hätte führen müssen, vermeidet, so wird seine Inkonsequenz noch deutlicher in der antirömischen Polemik. Hier geriet er in die größten Schwierigkeiten. Außer mit dem Geisteszeugnisse operierte er nämlich in naivster Weise mit dem Selbstzeugnisse der Schrift,¹⁾ außerdem mit

hören zusammen. 51: ex sola Scriptura externa, separata a Scriptura interna et superiore lumine, nulla in nobis potest esse fides salvifica. Doch lehrt das innere Wort nichts anderes als das äußere.

¹⁾ S. 55 ff. Die Schrift ist Gottes Stimme, also ist ihr Zeugnis über sich Gottes Zeugnis

den rationes divinae. In beiden Fällen war er seinem scharfen Gegner Bellarmin (de verbo Dei) keineswegs gewachsen. Dessen Hinweise auf den Zirkel in der Verwendung des Selbstzeugnisses der Schrift begrub er unter einer Flut von Bibelsprüchen. Für Bellarmins vom „zweilinigen“ Standpunkte aus begreifliches Verlangen, daß man zur Erhärtung der Göttlichkeit der Schrift nur auf außer ihr liegende Gewißheitsquellen zurückgehen solle, zeigte er kein Verständnis, obgleich er von den gleichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen wie sein Gegner ausging. Alles dieses erscheint ganz sinnlos, wenn man nicht bedenkt, daß Polanus bei seinem Beweisverfahren die Geltung der unbeweisbaren Schriftautopistie schon voraussetzte. Tatsächlich rechtfertigte er die Benutzung des Selbstzeugnisses der Schrift mit ihrem Charakter als wissenschaftliches Prinzip, dem Autopistie zukommt.¹⁾ Was bei seinem von dualistischer Erkenntnistheorie bestimmten Verfahren erst zu beweisen war, setzte er schon voraus; nicht etwa auf Grund des Geisteszeugnisses, denn dieses folgte erst nach, sondern auf Grund der Autopistie der Schrift. Ist mit diesem Satze das ursprüngliche Verständnis der Schriftautopistie, demzufolge die Scheidewand zwischen dem transzendenten Gebiete des „an sich“ und der subjektiven Sphäre in dem Begriffe des Axiomatischen durchbrochen wurde, erreicht?

¹⁾ 56 ist eine ratio für die Geltung des Selbstzeugnisses der Schrift: Scriptura s. est principium religionis divinae: Ergo ipsa sibi testimonium abunde perhibet, quod sit divina. Nam principia sunt ἀντόματα et habent in se certam rationem, quae illis fidem facere possit, cf. 101. — 52 erklärt P., daß Autorität, Perspektivität usw. der Schrift als principia credi propter se debent et minime egent probatione. Nur weil böswillige Menschen sie in Zweifel ziehen oder verdunkeln, sollen sie dargelegt und bestätigt werden. Aber die Autopistie ist, wie die thomistischen Formeln zeigen, nicht voll verstanden. Der Einfluß der zweilinigen Grundauffassung ist zu groß. Daß die Schrift z. B. 52 prima veritas heißt, weil sie im Unterschiede von den kirchlichen Bekenntnissen per se und propter se als wahr erkannt wird, hat doch nicht den ursprünglichen Sinn subjektiver Evidenz, wie er sich in der altfranziskanischen Schule findet. Vgl. K. Heim S. 49 ff., 164. H. Rendtorff S. 42 f. für Musäus, der den Ausdruck auch in einem ganz abgewandelten Sinne bietet.

Wir suchen die Antwort zunächst in den Ausführungen über die *rationes divinae* (S. 64–80), in denen, nach dem Kausalschema des *thema simplex* geordnet, die üblichen Argumente für die Göttlichkeit der Schrift behandelt werden.¹⁾ Die Einwände, mit denen Polanus zu kämpfen hat, sind etwa die gleichen, die noch Tröltzsch gegen den formalen Supranaturalismus vertritt,²⁾ z. B., daß die Gleichartigkeit außerchristlicher Wunder und Weissagungen den christlichen alle Beweiskraft nehme. Polanus vermag sich vor der gegnerischen Kritik nur durch eine Fülle von Zirkelschlüssen zu retten. Vor allem kehrt er immer wieder zu biblischen Beweisstellen zurück³⁾, und gegen den Vorwurf des Zirkels hilft dann nur der Rückgang auf die Schrift als letztes Prinzip.⁴⁾ Das Recht zu diesem Verfahren gewinnt Polanus, indem er die Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift und die Überzeugung von ihrer Wahrheit unterscheidet. Daher können auch in einem Beweisverfahren, das die Göttlichkeit der Schrift erst begründen soll, Schriftstellen verwandt werden, denn die Wahrheit der Schrift steht unabhängig von dem Nachweise ihrer Göttlichkeit fest, weil sie mit der Eigenart der Schrift als *veritas*, d. h. als letzten irreduzibeln wissenschaftlichen Prinzips der Theologie gegeben ist. Logisch geht freilich die Erkenntnis des göttlichen Charakters der Schrift der Überzeugung von ihrer Wahrheit voran, aber die empirische Vergewisserung geht den umgekehrten Weg.⁵⁾

¹⁾ Die große Breite und Genauigkeit dieser rationalen Ausführungen ist bezeichnend.

²⁾ Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1912; z. B. S. 22f.

³⁾ S. 72f.

⁴⁾ 72f.: *aut in sola scriptura fides nostra terminatur, aut datur processus circularis in infinitum, in quo fides, cum nusquam terminetur, necessario evanescat. Omnis enim cognitio, fides, doctrina et demonstratio Theologica necesse est terminetur in aliquo ultimo immobili et primo vero, de quo fas nulli sit ambigere, quod non est nisi Scriptura sacra seu Verbum Dei.*

⁵⁾ *Fides divinitatis sacrae Scripturae naturâ prior est fide veritatis scripturae; tamen quoad nos prius credimus esse veras, posterius esse divinas. Nisi enim credas esse veras, nunquam credes esse divinas (73f.).*

Fassen wir das Bisherige zusammen: Polanus ging völlig von den „zweilinigen“ Voraussetzungen des aristotelischen Thomismus aus. Es ist überall deutlich, daß für ihn der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift zunächst ihren formalen Offenbarungscharakter und demgemäß ihre formale Autorität betraf, daß Form und Inhalt nicht mehr in eins lagen. Dementsprechend war die Haupttendenz des Polanus, die Göttlichkeit der Schrift im Sinne ihres Offenbarungscharakters zu erweisen. Dieses Verfahren verwickelte ihn gegenüber der römischen Polemik in solche Schwierigkeiten, daß er nur die Ausflucht hatte, zu dem Satze von der Schriftautopistie zurückzugreifen und die *fides veritatis* als ein Vergewisserungsmoment neben die Argumente und das Geisteszeugnis zu stellen.¹⁾ Konsequenter verfolgt hätte diese Art zu Reflexionen über die allem Beweisverfahren vorausgehende Selbstevidenz des Schriftinhaltes führen müssen. Aber dieser reformatorische Grundgedanke ist bei Polanus fast ganz verdrängt. Ihm lag es im Grunde nur daran, seine Verwertung der Schriftstellen in einem Beweisverfahren für die Göttlichkeit der Schrift mit einer Theorie gegen den Vorwurf des Zirkelschlusses zu rechtfertigen. Innerhalb eines ganz anders orientierten Beweisverfahrens wirkte die Berufung auf die Autopistie der Schrift daher wie eine sinnlose *petitio principii*. Die Verwendung des Axiombegriffes lediglich in dem objektiven und äußerlichen Sinne eines letzten irreduzibeln Prinzips bedeutete eine Karikatur des Axiomatischen, denn an dem Axiomatischen ist gerade das Ineinander des Objektiven und der subjektiven Gewißheit, die unmittelbare

¹⁾ S. 73f. *Fides autem veritatis ducit in fidem divinitatis, non quidem sola et absolute, sed foris cooperantibus aliis argumentis divinitatem scripturae probantibus, intus cum primis persuadente Spiritu sancto, scripturam hanc non modo veram, sed et divinam esse.* Das Nebeneinander von *fides veritatis* und hinzutretendem Geisteswirken (*per illam — veritatem — ad hanc — divinitatem — Sp. s. nos deducit*), das Auseinander von *fides veritatis* und *divinitatis*, das erst durch ein Schlußverfahren überbrückt wird, beweist am besten, daß Polanus die Seele der reformatorischen Schriftvidenz als unmittelbar damit gegebener Überzeugung von der Göttlichkeit nicht mehr versteht. Er hält sich nur in der Bedrängnis an die seelenlose Form.

Evidenz für das Bewußtsein wesentlich. Die eigentliche Frage, wie nämlich die *autoritas* in se zur *autoritas quoad nos* werde, wurde — ähnlich wie bei Sadeel¹⁾ — in der Hauptsache durch eine Erschleichung gelöst: durch die Anwendung der wissenschaftlichen Regel, daß man hinter die Prinzipien nicht zurück könne, durch das hiermit gerechtfertigte Einsetzen bei der *veritas*, die doch ihrerseits keineswegs schon die religiöse Schriftautorität begründet, sondern erst des Umweges über den Nachweis des formalen Offenbarungscharakters der Schrift bedarf.²⁾ Hier überall ist das reformatorische Verständnis der Schriftevidenz zugunsten einer gänzlich transsubjektiven Autopistie zurückgetreten, aus der die subjektive Gewißheit erst gefolgert wird.

Indessen an einer anderen sehr wichtigen Stelle hat Polanus in der Tat sich zu dem reformatorischen Verständnis der Autopistie zurückgefunden. Zwar zeigen auch die Teile seines Buches, die speziell der Auseinandersetzung mit der Frage der Kirchenautorität dienen, den Widerstreit zweier Denkweisen. Auf der einen Seite nämlich geht Polanus bei der Kanonsfrage ganz auf die Fragestellung der Gegner ein, nur daß man auch bei ihm nicht recht erkennt, ob die Vergewisserung um den Umfang des Kanons und die Zugehörigkeit einzelner Bücher zu ihm durch das Geisteszeugnis (63, 97) oder durch historisch-rationale Untersuchungen über die Echtheit der einzelnen Schriften zustandekommt. Jedenfalls gerät Polanus bei letzterem Wege wieder in Schwierigkeiten, da er auf das Selbstzeugnis der Schriften zurückgeht (90 ff.). Aber eben dies führt auf die andere Gedankenreihe:

¹⁾ Heim S. 295f. Auch Sadeel lehnt wie Polanus den *progressus in infinitum* ab.

²⁾ Polanus setzt sein Fortschreiten von der *veritas* zur *divinitas*, die ihr logisch vorausgeht, mit der induktiven Methode in Parallele: die syllogistisch-deduktive Methode ist die eigentlich richtige, aber man darf auch umgekehrt von dem *nobis notius* ausgehen und auf das Logisch-Vorgeordnete zurückschließen. S. 73f. *Prius ergo credendum, Scripturam esse divinam, quam esse veram. Sed quando ignotum est alicui, Scripturam esse divinam, nonne licebit ex constante et immutabili ejus veritate probare et colligere eam esse divinam?* Solche Sätze umgeben Polanus' Verfahren mit einem wissenschaftlichen Schein.

gegen die von Rom verfochtene kirchliche Autorisierung der Schrift führt Polanus nochmals die Autopistie der Schrift ins Gefecht (101 f.), und hier gewinnt die Autopistie wirklich den reformatorischen Sinn der Selbstevidenz als subjektiv erlebter: *Scriptura s. est αὐτόπιστος*, d. h. *sacrae scripturae creditur propter se ipsam. Scr. s. tantam in se vim habet, ut ad ipsam usque animam et ad intimos cordis recessus penetret et mentes nostras ad se potenter rapiat, sic ut nobis penitus persuadeat* (Luc. 24₃₂, Ebr. 4₁₂).¹⁾ Es ist beachtenswert, daß der Ausdruck *persuadere*, der sonst auf die Tätigkeit des Geistes angewandt wird, hier den Eindruck der Schrift bezeichnet. Daß tatsächlich in diesen Sätzen die Autopistie nicht nur im Sinne eines wissenschaftlichen Prinzips, sondern zugleich als Formel für die subjektive Vergewisserung und daher synonym mit dem Geisteszeugnisse verstanden wird, das erhellt schließlich aus Polanus' Kritik in Stapletons Distinktion: die wissenschaftlichen Prinzipien seien in se und a priori unbeweisbar, respectu nostri aber a posteriori beweisbar; so auch die Schrift.²⁾ Demgegenüber zieht Polanus sich auf den Apriorismus des Aristoteles und Averroes zurück: *Principia non demonstrari, sed alio quodam cognitionis genere percipi nimirum intelligentia* (102). Damit ist die Scheidung zwischen in se und quoad nos, von der Polanus selber hinsichtlich der Schriftautorität ausging, durchbrochen. Die Schrift steht wieder unter den Axiomen. Die reformatorische These hilft gegen Rom: das Gewißwerden der Schrift steht in Analogie zu dem Gewißwerden der Axiome, jeder Syllogismus, jeder Schluß aus den Effekten der Schrift, wie Polanus ihn in anderem Zusammenhange (S. 78) gern bringt, fehlt, die Vergewisserung ist eine solche durch den Inhalt um den Inhalt. Jedes dieser Worte bezeichnet einen Gegensatz zu der Grundposition des Polanus. Es wohnen zwei Seelen in seiner Schriftlehre. Er steht in dieser Beziehung neben Johann Gerhard.

Aber auch an Polanus' geistvollen und scharfsinnigen Zeitgenossen Crocius darf man erinnern. Auch dieser Theo-

¹⁾ Vgl. Whitaker. O. Ritschl I, S. 181.

²⁾ Hiergegen auch Joh. Gerhard. Heim S. 301.

loge geht von der aristotelischen Scheidung zwischen in se und ratione nostrae cognitionis aus. Auch seine Schriftlehre, die im übrigen durch die klare Unterscheidung rational-apologetischer Verstandesüberzeugung von religiöser Vergewisserung erfreut (S. 122 ff.), stellt — wenn auch vorsichtig und unklar — neben die Geisteswirksamkeit durch die Schrift als zweites die innere Wirkung des Geistes auf das Herz des Menschen (131, 133, 139). Aber trotzdem tritt in der Auseinandersetzung mit der römischen Position die Schrift in Analogie mit den letzten, unbeweisbaren, evidenten Axiomen der Wissenschaften; diese Parallelisierung hilft dazu, die reformatorische Position von der Selbstvergewisserung und Evidenz der Schrift zu bewahren:¹⁾ der Evidenz der rationalen Axiome entspricht die efficacia spiritualis der Schrift (S. 116, 133).

Sucht man an dieser Stelle nach einer parallelen Entwicklung in der Lehre von der Heilsgewißheit, so ist an die Rechtfertigung auf lutherischem Boden zu erinnern. In der reformatorischen Auffassung liegen Objektivität (Rechtfertigung) und Subjektivität (Gewißheit um die Rechtfertigung) völlig in eins — und doch insofern getrennt, als die Gewißheit sich auf etwas schon Fertiges gründet. Aber das bleibt nicht lange so. Der göttliche Akt und die Vergewisserung darum treten auseinander. Es mag das Interesse der Heilsgewißheit an etwas ganz Objektivem, den Schwankungen des inneren Lebens Entzogenen gewesen sein, das sich hier durchsetzt. Jedenfalls geht diese Entwicklung völlig parallel zu der Scheidung der Schriftautorität in eine solche in se und quoad nos. In beiden Fällen bricht das aristotelische Denken mit seiner dualistischen Erkenntnistheorie ein. Nun kann nur ein ganz unvermittelt auftretendes Geisteszeugnis oder das Zeugnis der Kriterien des Glaubens und Heilsstandes zur Gewißheit der Rechtfertigung helfen. Die ausschließliche Verlegung der

¹⁾ S. 115f. . . . sic principium hoc nostrum Theologicum directe demonstrari non debet neque potest, sed homo Christianus fide Christianâ illuminatus ei assensum praebet virtute Sp. s. in lucta sua persuasus ab ipsâ scripturâ, quando eam legit vel audit explicari . . . quia habet internam et ab auctore suo sibi divinitus inditam vim animos hominum . . . trahendi et convincendi.

Rechtfertigung in die Transzendenz des *forum Dei*, zu der ihre rein forensische Fassung geführt hat, ruft bei einem Manne wie Burk die Trennung von „Rechtfertigung und Versicherung“ hervor. Aber auch hier wie in der Schriftlehre zwingt die Not immer wieder zu der reformatorischen Position zurück: Burk durchbricht seinen Ansatz und weist den nach Gewißheit Verlangenden auf Christus und das Wort.¹⁾ Die Rückkehr des Polanus zur Schriftautopistie im echten Sinne²⁾ geschah in dem Interesse, allen Einflüssen und Unsicherheiten menschlicher Autoritätsbegründung enthoben zu sein. So führte analog die Unsicherheit der Vergewisserung aus subjektiven Kriterien des Heilsstandes zum Glauben an das Verheißungswort als Quelle der Rechtfertigungsgewißheit zurück. — —

Am umfassendsten hat die aristotelische Grundanschauung bei Keckermann die Gewißheitslehre bestimmt. Man darf, um das zu erkennen, sich nicht auf das theologische System des Mannes beschränken. Das ernste Ringen mit einem Gegenstande, der in die aristotelische Wissenschaftslehre seiner ganzen Art nach nicht hineinpaßt und doch einen Platz in ihr bekommen sollte, wird erst lebendig bei einer weiteren Umschau.

Die Eigenart des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes bei Keckermann trat in der Wertung der Geschichte hervor.³⁾ Keckermann hatte unter den eigentlichen Wissen-

¹⁾ Vgl. zu diesem Abschnitte Ihmels, RE.⁸ XVI, S. 508. Lipsius, Glauben und Wissen S. 337.

²⁾ Es scheint mir, daß Heim (S. 296, 298, 301) die Position der reformierten Dogmatik zu einseitig nach Sadeels Gedanken abschätzt. Dadurch erscheint Heidegger einsamer als er wirklich war. — Auch Chamierus (Corp. theol. 1653) bestritt die römischen Ansprüche auf die *autoritas quoad nos. Scripturas auctoritatem quoad nos suam a se ipsis obtinere*. Doch überwand Chr. die „Zweilinigkeith“ nicht, trotz dem Hinweise auf die Autopistie des *principium scientificum*.

³⁾ Quellen: op. II, S. 1311 ff. De natura et proprietatibus historiae. I, S. 494 ff. De locis communibus Historicis instituendis. Cf. II, S. 220 ff., 235. Für Alsted Enzykl. S. 1979 ff. (Historik). Auch ihm hat die Geschichte wesentlich als Beispielsammlung Wert (*speculum providentiae Dei clarissi-*

schaften keinen Raum für die Historie: sie ist keine *disciplina*. Wissenschaft war schon bei Aristoteles Begriffsbestimmung und Beweis. Beides aber ist nur vom Allgemeinen möglich, nicht von den Einzeldingen. Jede Disziplin, so sagt daher Keckermann, *est rerum seu praeceptorum catholicorum et universalium, atque adeo generum et specierum*.¹⁾ Sie besteht aus *definitiones* und *divisiones*. Diesem Verfahren gegenüber erweist sich die Geschichte als spröde. Sie ist nicht *notitia universalis*, sondern *singularis, restricta et determinata ad individua et ad circumstantias temporum locorum et personarum*.²⁾ Hier herrscht in jeder Beziehung das Individuelle.³⁾ Die Historie ist Kenntnis und Darstellung des Individuellen. Indessen steht sie in Beziehung zu den begriffbildenden Wissenschaften: sie bildet eine Exempelsammlung zu klarerer Einsicht und zum exakten Beweise der *universalia*, zumal in den praktischen Disziplinen. Keckermann wollte daher im Gegensatz zu Bodinus nichts davon wissen, daß die Studenten, wie zu allen Disziplinen, so auch für die Historie sich eigene „Merkhefte“ (*loci communes*) anlegten;⁴⁾ vielmehr sollte jeder Disziplin, voran der Ethik, je ein historisches Exempelbuch gewidmet werden, dementsprechend daß die Historie sich nur als *series exemplorum Ethicorum, Oeconomicorum, Politicorum et Theologicorum* darstellte, ohne eigene *loci communes* stets auf diejenigen der eigentlichen Wissenschaften bezogen. Keckermann steht mit diesen Sätzen gänzlich unter dem Banne der humanistisch-reformatorischen Wertung der Ge-

num, schola cultus Dei, speculum Ecclesiae, fons variarum consolationum — dieses allein auf religiösem Gebiete). Besonders wichtig sind die Beispiele für den Dekalog. Für die Ethik s. Enzykl. S. 1236.

¹⁾ Cf. op. I, S. 13. Cf. op. I, S. 1598 f. (Physik), 852.

²⁾ I, S. 496 (cf. I, S. 13): *Historiam nihil esse aliud, quam narrationem exemplorum, quae nimirum certo loco et tempore et a certis evenerunt*.

³⁾ *Notitia singularium sive individuorum*.

⁴⁾ I, S. 494 ff., II, S. 1311. Für das Zeitalter der Kollektaneenwerke, in dem das Wissen die Forschung, das enzyklopädische Fachwerk die lebendige Bewegung der Wissenschaften hinderte, sind die Unterhaltungen über die Anlage von Merkheften (II, S. 218: *memoria subsidiaria*) bezeichnend.

schichte als Schatzkammer von Beispielen.¹⁾ Und mag immer seine These von der Darstellung des Individuellen als Aufgabe der Geschichte, wie Menke-Glückert gezeigt hat,²⁾ Epoche in der Geschichte der Historiographie machen, so führt sie doch noch nicht entfernt zu der Erkenntnis des Gesetzmäßigen in der Geschichte, des Entstehens von Werten und damit der Möglichkeit einer besonderen historischen Begriffsbildung. Hier liegen die Grenzen des Aristotelismus.³⁾

Wie würdigt nun Keckermann von hier aus die engen Beziehungen zwischen Theologie und Geschichte? Wird auch hier die Historie nur als Exempelsammlung für zeitlose praecepta in Betracht kommen? In der Tat sehen Keckermanns Sätze auf den ersten Blick sehr nach einem intellektualistischen Verständnis der Offenbarung aus: der heilige Geist hat durch die Propheten und Apostel die Kirche ut plurimum historice gelehrt. Aber es durchbricht doch das Schema, wenn K. hinzufügt (op. I, S. 1236): *Sane ipsa principia Theologiae sacrae posita sunt in historia primorum parentum, in historia Christi et similibus, ita ut vere historia dici possit, Speculum clarissimum divinae providentiae et operum Dei.*

¹⁾ Vgl. das lehrreiche Buch von E. Menke-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch B. Keckermann. 1912; bes. S. 125—132. Für Luther vgl. E. A. 63 S. 353—357. Melancthon legte die humanistisch-reformatorische Anschauung methodisch fest: die Philosophie zerfällt in die *scientia naturae*, die *morum rationes* und die *Exempla* (für die Ethik) aus Poesie und Geschichte. Corp. Ref. XI, S. 22 (Antrittsrede De corrigendis adolescentiae studiis). Die Geschichte ist als Beispielsammlung der praktische Teil der Ethik in Ergänzung der heiligen Schrift (S. 10f., 42 ff.).

²⁾ a. a. O. Von Keckermanns Vorgängern sagt der Verf. S. 125: „Es mangelt allen an einem Prinzip, das methodologisch die Geschichte als eine eigentümliche von andern verschiedene Wissenschaft erweist.“ K. ist „der erste wirklich bedeutende Geschichtstheoretiker, seine Darlegungen erinnern oft wörtlich an Versuche, die Geschichte theoretisch zu begründen, aus der allerjüngsten Vergangenheit“. Dabei ist an Rickerts bedeutenden Versuch zu denken. Vgl. W. Köhler, ThLZ. 1914 Sp. 19. — S. 134: K. hat die „erste wirklich logisch haltbare Definition der Geschichte, als der Darstellung des Individuellen“ geliefert.

³⁾ Weber I, S. 81.

Wirkt in dem Bilde des Spiegels wieder die rationalistische Auffassung der Geschichte nach, so scheint in dem ersten Satze der schöpferische, damit aber kontingente Charakter der heiligen Geschichte verstanden zu sein. Der aristotelische Rationalismus,¹⁾ der die Historie nur als Exempelschatz für ein Begriffssystem von Wahrheiten zeitloser Art zu würdigen vermag, ist durchbrochen. Damit aber sind zwei Probleme gegeben. Erstens: Keckermann ist sich ganz klar darüber, daß die Eigenart der Historie in der Unsicherheit, in dem Wahrscheinlichkeitswerte ihrer auf Berichte gestützten Resultate besteht.²⁾ Wie aber — in dieser Form stellt sich ihm das Problem „Glaube und Geschichte“! — ist es um die *historia sacra* bestellt? Sie unterscheidet sich von allen anderen Geschichte, denn hier tritt der heilige Geist in die Lücke und ersetzt die Mängel der Historie.³⁾ Die inspirierte Schrift ist eine *supranaturale* Geschichtsquelle. In dieser Form löste Keckermann das Problem des Kontingenten als Grundlage einer Wissenschaft zunächst. Alle übrigen Disziplinen haben kein unbedingtes Interesse an der zweifellosen Sicherheit der Historie. Ihre *praecepta* stehen ja unberührt durch die Unsicherheit ihrer *exempla* fest. Anders die Theologie. Darum ist es hier wesentlich, daß die spirituale, unfehlbare Geschichtsquelle der heiligen Schrift der Theologie die wissenschaftliche Sicherheit ermöglicht.

Zweitens: Ganz abgesehen von dem historischen Problem im engeren Sinne liegt in dem Kontingenten der theologischen Gegenstände, für das Keckermann ein offenes Auge hat, eine große Schwierigkeit: wie ist eine unbedingte Gewißheit um Kontingentes zu erreichen, welches ist ihr wissenschaftlich-

¹⁾ Hierbei ist es natürlich ganz gleichgültig, ob das System der Wahrheiten teilweise übernatürlich oder ganz natürlich ist. Unter Rationalismus verstehen wir hier nur die Unfähigkeit, das Kontingente zu würdigen.

²⁾ Op. II, S. 1316: *quod non possit esse omnibus modis certa*. Der Historiker kann nicht alles erlebt haben. Er ist auf Berichte angewiesen, die natürlich täuschen oder durch Affekte beeinflusst sein können. *Keine historia ist indubitatae fidei*.

³⁾ II, S. 1316: *historia sacra, quae est in verbo Dei, ubi defectum sensuum supplevit inspiratio Spiritus sancti*.

logischer Ort? K. hat sich mit diesen Dingen eingehend beschäftigt.¹⁾

Das methodische Denken, so führt er aus, hat es entweder mit conclusiones universales²⁾ zu tun, in denen Allgemeinbegriffe als Subjekt und Prädikat verbunden werden. Die Sicherheit des Schlusses erreicht man hier durch Auffinden eines Subjekt und Prädikat verbindenden terminus medius syllogistisch. Oder es handelt sich um conclusiones καὶ ἑκάστα, die es mit einem singulare aliquod individuum zu tun haben. Hier entsteht die Gewißheit durch „Zeugnisse“, durch Argumente aus dem Zeugnisse der eigenen Sinne oder der Sinne eines Berichterstatters, und zwar in letzterem Falle je entsprechend der größeren oder geringeren Autorität der Historiker.

Das Problem der theologischen Gewißheit ergibt sich nun daraus, daß die Theologie aus Sätzen sowohl der ersteren wie der letzteren Art besteht. Zu jenen gehören die Sätze, die von Gott als dem primum Ens handeln: de primo enim Ente ex proprietatibus Entium subordinatorum potuit intellectus ratiocinari. — Anders aber die zentralen theologischen Sätze; sie beziehen sich nicht auf das Notwendige, sondern auf das Kontingente, nämlich auf Gottes Willen, velletne hoc Deus aut illud (quod est ex illis quae possunt esse et non esse, quia liberum est), z. B. ob unter Augustus der Messias geboren ist, den Gott zum Weltheiland bestimmte, und ob allein in seinem Namen den Menschen die ewige Seligkeit in Aussicht steht. Alle solche Schriftsätze, die die Prinzipien aller übrigen theologischen Aussagen darstellen, gehören zu den conclusiones singulares, den Sätzen, die Kontingentes, Individuelles betreffen. Auch bei ihnen bedarf es daher eines testimonium als extrinsecum argumentum. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie besteht darin, daß dort unsere Vernunft zur Zustimmung durch logische media veranlaßt wird,

¹⁾ Praec. Philos. op. I, S. 46. Heim S. 314 ff. hat die Darstellung Keckermanns wiedergegeben. Daher deuten wir sie nur an.

²⁾ quaestiones καὶ ὁλον S. 47. Vgl. Syst. log. op. I, S. 220.

während wir hier uns statt auf *intrinsic argumenta* vielmehr auf das *extrinsecum testimonium* der Schrift stützen. Dieses aber hat, wie jedes Zeugnis, seine „Überführungskraft“ vom Autor, nirgend anders her. Alles liegt also daran, Gewißheit um den Autor und seine Glaubwürdigkeit zu erlangen.¹⁾ Dies leistet der heilige Geist: *hic necesse est accedat superior aliqua et hyperphysica vis, Spiritus nimirum s., qui nostris sese spiritibus et conceptibus quasi immisceat, qui nostram intellectionem, cum nullum aliud sit credendi medium, quo determinetur, ipse determinet peculiari operatione ad has singulares conclusiones credendas.* Der Geist führt dabei zunächst zu der Überzeugung von der Inspiriertheit und Authentizität der Schrift, dann erst zum inneren Verständnis und zu dem Affekte, quo fidat, *sese esse in eorum Individuorum numero ad quem hae tales conclusiones pertineant.* So hat Keckermann seinen Hauptsatz bewiesen, daß die Zustimmung des Menschen zu den ersten und höchsten Glaubenssätzen nicht durch vernünftige natürliche Prinzipien, sondern durch das *testimonium sp. s.* bestimmt werde.²⁾

Was bedeuten diese Gedanken? Keckermann hat volles Verständnis für das Kontingente der theologischen Prinzipien im Gegensatze zu der philosophischen Begriffsbildung. Aber die Unterscheidung der theologischen Gewißheitsentstehung von der rationalen Denkweise der Philosophie führt ihn sofort zu der Analogie kontingenter historischer Fakta, deren Vergewisserung nur durch ein Zeugnis stattfinden kann. Die reformatorische Para-

¹⁾ *Hunc ergo quis sit, nosse necesse est, simulque intelligere eum esse, qui sit ἀξιόπιστος, et non alium.*

²⁾ Zur Frage der *universalia* und *singularia* vgl. noch Alsted, Enzykl. S. 56. Polanus S. 39. Polanus will die Theologie nicht *scientia* nennen, weil eine *scientia* es nicht mit den *singularia* zu tun hat wie die Theologie (Gott, Christus, Geist, die einzelnen göttlichen Werke). Trotzdem spricht auch die Theologie *praecepta vera universalia* (44f.), nicht *particularia* aus. Denn die Begriffe Gott, Christus, Geist, Welt rechnet P. wie Alsted zu den *singularia μοναδικά*, nicht *κατ' ἑκαστα*. Die Spannung zwischen der Auffassung Gottes als einer *res singularis* und der allumfassenden Bedeutung des Gottesgedankens kommt hierin zur Darstellung.

doxie, die eine axiomatische Gewißheit des Kontingenten behauptete und damit alle Logik sprengte und jenseits aller der Logik bekannten Erkenntnisweisen Stellung nahm, ist vergessen. Die Theologie besteht aus ganz kontingenten Sätzen; die Zustimmung zu ihnen schafft ein supranaturaler Faktor, der auf wunderbare Weise die Göttlichkeit der Schrift versichert und damit ein fehlloses testimonium bietet, der dann unabhängig davon den Affekt der Anwendung der Schriftsätze auf das Subjekt, also das Heilsvertrauen erzeugt.

Alles das wird klarer durch Keckermanns Logik.¹⁾ Die richtigen Schlüsse zerfallen in kontingente und notwendige. Letztere kommen entweder durch ein *medium necessarium artificiale* oder ein *inartificiale* zustande. Zu letzterer Klasse gehört ein *testimonium necessarium, cui necesse est assentiri*, entweder von Gott oder den Sinnen stammend. Das *testimonium humanum* dagegen hat mit notwendigen Schlüssen nichts zu tun; es begründet nur einen *sylogismus contingens seu probabilis ex loco inartificiali*.²⁾ Das Zeugnis Gottes ist eine *sententia a Deo dicta et sancto ejus verbo sive sacris literis consignata*. Die Autorität dieses Zeugnisses ist die denkbar größte, da Gott, dem die Wahrheit wesentlich eigen ist, als der Allwissende und Heilige schlechterdings nichts Falsches sagen kann. Wo liegt dieses Zeugnis vor? Heute nur noch als *testimonium divinum scriptum in sacris libris canonicis*.

Damit ist die theologische Erkenntnisweise der Logik eingegliedert. Die rationale Überzeugung von der Wahrscheinlichkeit Gottes ergibt mit der supranatural vergewisserten Eigenart der Schrift als *testimonium divinum* die Gewißheit der theologischen Prinzipien — ein Verfahren, einerseits parallel zu dem menschlichen Zeugnisse für ganz kontingente Dinge, andererseits durch den unbedingten Gewißheitswertscharf von ihm geschieden. Keckermann ist diesen Weg nicht als erster gegangen. Aristo-

¹⁾ Syst. log.³ 1609 (zuerst 1600 erschienen). Dazu op. I, S. 340f., 796. De medio necessario dictico ex testimonio Dei et sensuum. Dicticus wird unterschieden vom apodicticus, der demonstratio ex causa, die — cf. I, S. 316 — nach Aristoteles allein eine demonstratio ist.

²⁾ Op. I, S. 232, 307ff.

teles freilich bot hier noch nichts: er hatte, so sagt Keckermann, für die theologischen conclusiones singulares keinen Sinn.¹⁾ Dagegen ist die Berührung mit den Gedanken des Thomas über den locus ab auctoritate zu beachten, umso mehr als Keckermann Thomas (I qu. 1 art. 1) für die praestantia des göttlichen Zeugnisses zitiert.²⁾ Vor allen Dingen aber geht Keckermann auf Melanchthons und Strigels Logik zurück.³⁾ Melanchthon stellte in den Prolegomena seiner loci von 1559⁴⁾ neben die Gewißheitsgründe, mit denen die Philosophie arbeitet (experientia universalis, principia und demonstrationes), für die Kirchenlehre die revelatio Dei als quarta norma certitudinis.⁵⁾ Gott ist verax, daher ist seine Offenbarung ein fester Gewißheitsgrund; und daß die doctrina Ecclesiae göttlich sei, der Offenbarung Gottes entstamme, wird wesentlich durch die ihr beigegebenen Wunder bewiesen.⁶⁾ Keckermann bezieht sich bei seinen Ausführungen über den locus testimonii necessarii ganz ausgiebig auf Melanchthons Dialektik und zitiert neben vielem anderen den Satz: Etsi in philosophia autoritas inter locos inferiores est et postponenda demonstrationi, tamen in doctrina Ecclesiae autoritas divina primus et praecipuus et firmissimus locus est.⁷⁾ Daß Keckermann über die Vergewisserung um die Göttlichkeit der Schrift ähnlich denkt wie Melanchthon und Strigel, denen das Geisteszeugnis neben die Wunderargumente altkirch-

¹⁾ Op. I, S. 47.

²⁾ Op. I, S. 796. Für Thomas s. Heim S. 26. Dort bezeichnende Thomas-Zitate über das Glauben auf die Autorität der revelatio divina hin. Vgl. S. 300 für J. Gerhard.

³⁾ Op. I, S. 340 ff. zitiert K. die ganzen Ausführungen Melanchthons über die 3 Kriterien und die quarta norma certitudinis. Cf. Mel. C. Ref. XIII, S. 151 (Herrlinger S. 352 Anm.). Heim S. 265.

⁴⁾ Wie schon in der Dialektik.

⁵⁾ Im Anschlusse an Melanchthon nannte Alsted, Enzykl. S. 73 ff., die scriptura sacra, recta ratio und experientia als Normen der certitudo principiorum.

⁶⁾ Vgl. das lehrreiche Beispiel der Dialektik für den Schluß ab impossibili, das Keckermann op. I, S. 316 mitteilt. Certum est, eam doctrinam de voluntate Dei a vero Deo patefactam et traditam esse, cui addita sunt testimonia resuscitationis mortuorum. Talis est sola doctrina Ecclesiae tradita per Christum, Prophetas et Apostolos. Certum est igitur, divinam esse.

⁷⁾ Op. I, S. 341.

licher Apologetik rückt,¹⁾ ist hier nebensächlich. Gelernt hat Keckermann in zwei Punkten von Melanchthon: erstens allgemein die Tendenz, die theologische Gewißeitsbegründung in die Logik aufzunehmen; zweitens speziell in der Verderbnis des Glaubensbegriffes bei diesem Versuche. Bei Melanchthon und Ursinus steht der Glaube in Analogie zu der Annahme zusammenstimmender Zeugnisse von Historikern: *ut credimus consentientibus testimoniis historicorum.*²⁾ Sein genus ist die unbedingte Überzeugung durch das Zeugnis einer Autorität:³⁾ *pars aliqua generis humani assentitur testimoniis miraculorum mota, in qua voce Evangelii Spiritus sanctus hanc lucem accendit, et flectit mentem ad assentiendum, et mens obtemperans Spiritui sancto complectitur vocem Evangelii et repugnat dubitationi. Et haec assensio, quae amplectitur sententias, a Deo patefactas, dicitur fides.* Ganz ähnlich Keckermann:⁴⁾ die fides gehört unter die Kategorie der Qualität, unter das genus *notitia* oder *assensus*. Der allgemeine Glaubensbegriff der Philosophen lautet: *assensus conclusionis argumento inartificialis testimonii probatae*, oder wie bei Melanchthon und Ursinus: *notitia propositionum, quas amplectimur assensu propter asseverationem testium*. Diese allgemeine fides wird eingeteilt in *communis* und *sacra*; letztere gründet sich auf göttliches Zeugnis und Autorität. Es ist nicht verwunderlich, daß Keckermann wie Melanchthon das intellektuelle Moment im Glauben von dem voluntaristischen sonderte. Gelegentlich erscheint die fides bei ihm einfach als eine Überhöhung der Vernunft durch supranaturale Wirkung.⁵⁾

¹⁾ Mel. loci 1559 praef. Für Strigel s. Keckermann, op. I, S. 314f. Strigel gibt an dieser Stelle nur Melanchthon wieder. — S. sonst Herrlinger S. 357f.

²⁾ C. R. XIII₁₆₆. Vgl. Tröltzsch S. 74. Heim a. a. O.

³⁾ Keckermann aus Melanchthons Dialektik.

⁴⁾ Op. I, S. 439. *Gymnasium logicum*. Die fides sacra erscheint als species des assensus fiducialis.

⁵⁾ Vgl. op. I, S. 45, eine Stelle, die allerdings wegen ihres apologetischen Kontextes vorsichtig zu behandeln ist. *Fides quae nihil aliud est quam ratio seu notitia humana a Spiritu sancto circa res Theologicas excitata, cum applicationis fiduciâ adjunctâ.* — An anderen Stellen wieder

Unter den Zeitgenossen war es Alsted, der ebenfalls der theologischen Erkenntnisweise einen Platz in der Logik anwies: das testimonium der heiligen Schrift steht als allergerwisstes und notwendiges neben den testimonia infallibilia naturae: der lex naturae, dem consensus universalis, dem Zeugnis der Sinne.¹⁾ Auch bei Amesius²⁾ tritt die fides unter den allgemeinen Begriff der Zustimmung zu einer Wahrheit propter testis alicujus veritatem, wobei sich die fides divina vor der humana dadurch auszeichnet, daß Gott der Zeuge ist; sie ist untrüglich, quia Deus est omnimodo verax et veritas ipsa. Dem entspricht es, daß in der Gewißheitslehre des Amesius und des von ihm stark beeinflussten Wittich das testimonium divinum der entscheidende Begriff ist: mag immer der Wille, die affectio pia erga Deum, schon auf das stärkste bei dem assensus beteiligt sein, der Glaube richtet sich auf eine res a Deo testata und gibt seine Zustimmung um der Wahrhaftigkeit des Zeugen willen. Wie die Offenbarungen das Materialobjekt des Glaubens sind, so Gottes veracitas aut fidelitas das Formalobjekt. Das Charakteristische bei alledem ist die Trennung der formalen Autorität der Schrift von der inhaltlichen Autorität ihrer Lehre.³⁾ Die dualistische Erkenntnistheorie beherrscht alles. Gänzlich inevidente Sätze, die um ihres Inhaltes willen keine Autorität finden würden, erhalten Autorität als Teile der heiligen Schrift, die durch ein wunderhaftes Wirken Gottes als Zeugnis Gottes erhärtet ist. In der Konsequenz dieser

bricht die reformatorische Stellung stärker hervor (Syst. theol. S. 223 f., cf. op. I, S. 476), wenn K. etwa die habitus der sapientia und prudentia spiritualis von der fides justificans zu scheiden vermag und wie Calvin erklärt, die fides beziehe sich principaliter nur auf die promissio gratiae, die sapientia spiritualis dehne sich auf alles im Worte Gottes Geoffenbarte aus. Vgl. überhaupt den auf die promissio bezogenen Glaubensbegriff der Rechtfertigungslehre S. 212.

¹⁾ Enzykl. S. 427 f.

²⁾ Disputatio de fidei divinae veritate. Medulla S. 357, cf. S. 223 ff. Vgl. jedoch Goeters S. 68 u. 74. Ich kann nicht so wie G. über Amesius' Schriftlehre urteilen. — Wittich S. 105. — Vgl. auch die Nachweisungen aus Heideggers Ethica christiana Theol. Stud. Krit. 1850 S. 306. Corp. th. chr. I, S. 11.

³⁾ Bes. deutlich bei Heidegger I, S. 11.

Linie hätte es gelegen, das Geisteszeugnis als selbständiges Gewißheitskriterium ganz von dem Schriftinhalte zu sondern. Jedenfalls wurde durch die Einordnung der theologischen Gewißheit in die Logik unter den Begriff des *testimonium necessarium* die von der reformatorischen Position fortstrebende Entwicklung verstärkt. Es ist begreiflich, daß in diesem Zusammenhange der praktische Charakter der Theologie nicht die besondere Art der religiösen Gewißheit, sondern nur ihre Tendenz auf die Praxis bezeichnen konnte.

Die spezielle Schriftlehre¹⁾ Keckermanns, der man den Einfluß des Regensburger Gespräches von 1601 anmerkt,²⁾ läßt in ihrer Kürze keinen besonderen Eindruck zurück.³⁾ Bemerkenswert an ihr ist ein Doppeltes. a) Die Bezeichnung der Schrift als Erkenntnisprinzip der Theologie,⁴⁾ als *principium primum*, das *per se notum et perspicuum* sein muß — eine These, die jedoch nur antirömische Spitzen hat und keine Durchbrechung der erkenntnistheoretischen Grundanschauung im Sinne der subjektiven Evidenz des Schriftinhaltes darstellt, ebensowenig wie das Fehlen der Scheidung zwischen *autoritas in se* und *quoad nos*, das bei Keckermanns Hinweis⁵⁾ auf Zanchius und Whitacker immerhin auffällig ist, in diese Richtung weist. Die Scheidung zwischen Seinsprinzip und Erkenntnisprinzip ist wie die ähnliche Scheidung zwischen Material- und Formalobjekt bezeichnend für die Lösung der Gewißheitsfrage von dem Inhalte der Schrift.

b) Die Spannung zwischen der Vergewisserung um die Schrift und der Kanonsfrage. Da die Schrift als *testimonium Gottes*,⁶⁾ das wegen der rational gewissen Wahrhaftigkeit

¹⁾ Syst. th. S. 123 ff.

²⁾ S. 126 f. Lehrreich ist die Auseinandersetzung mit Bellarmin.

³⁾ Die interessante Stellung zum Zeugnis der Kirche ist oben schon behandelt.

⁴⁾ S. 125 ff., 123, 135, 211, 69. Vgl. Wolleb, Polanus, Alsted zu der Scheidung des *princ. essendi* (Gott) und *cognoscendi* (*patefactio* bzw. heilige Schrift). Z. T. auch Chamierus S. 3, 4, 12.

⁵⁾ S. 129. Vgl. zu beiden Theologen O. Ritschl I, S. 175—182. Heim S. 295. Keckermann bietet auch nicht das Bild vom Lichte.

⁶⁾ Die „Heimatlosigkeit“ der christlichen Gewißheit im aristotelischen

Gottes ein necessarium ist, gewürdigt wird,¹⁾ hängt alles Gewicht an der Frage: *quinam sint libri sacrae Scripturae (Canonici).*²⁾ Keckermanns Antwort nimmt zwar vorwiegend auf das Geisteszeugnis Bezug,³⁾ aber neben ihm steht — außer dem *secundum externum testimonium* der Kirche, quo adducimur ad illud *primarium et authenticum testimonium* — nicht nur das ausdrückliche Selbstzeugnis der Schrift, das innerhalb des ganzen Verfahrens eine *petitio principii* bedeutet, sondern auch als *eiusdem gradus* mit dem Zeugnis Gottes die Natur und die Eigenschaften der kanonischen Schrift:⁴⁾ die *majestas rerum et styli*, die *efficacia ad movendas hominum mentes*, die *concordia et consonantia*. Dieses Nebeneinander von Geisteszeugnis und rationalen, teilweise aposteriorischen Argumenten bedeutet eine Abweichung Keckermanns von der reformierten Tradition, bei der bisher das Geisteszeugnis als einzig ausschlaggebendes Moment über, ja gegen die rationalen Kriterien gestellt war. Es ist möglich, daß die melanchthonische Tradition hier auf Keckermann wirkte, so wenig auch das Geisteszeugnis nach Art der Schüler Melanchthons einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache bei Keckermann darstellt.

Man möchte meinen, auch die Kanonsfrage sei hiermit religiös entschieden. Formuliert Keckermann doch: *internum illud testimonium, quo Sp. s. in cordibus electorum testatur et obsignat, quinam libri sint canonici.*⁵⁾ Aber er

Systeme, wie sie an Keckermanns Behandlung des *testimonium Dei* zutage tritt, hat Heim S. 317f. treffend aufgezeigt.

¹⁾ Syst. th. S. 124f. Praep. S. 235.

²⁾ Syst. th. S. 128.

³⁾ So schon 124f. Die *autoritas* der Schriftworte, begründet auf die Relation zwischen den Worten und den durch sie bezeichneten Sachen, kam zustande durch die *immediata inspiratio* der Schriftsteller, später per *occultam persuasionem* Sp. s. in cordibus electorum.

⁴⁾ 128: *Agnoscitur et scitur primario quidem ex testimonio ejus, qui horum librorum autor est, nimirum Sp. s. et simul (!) ex eorundem librorum natura et proprietate; secundario ex test. verae Ecclesiae.*

⁵⁾ S. 128. Vgl. den Satz: *Nisi Spiritus sanctus excitaret in nobis fidem, quae fides, cum verbum Dei pro objecto habeat, necesse est, ut etiam pro objecto habeat hos vel illos libros esse verbum Dei.*

liefert hinterher noch eine genaue historische Behandlung der Frage nach dem Umfange des Kanons.¹⁾ Als Kriterium für die Göttlichkeit einer Schrift erscheint z. B. die Person des Verfassers.²⁾ Überhaupt herrscht hier die rationale historische Argumentation. Einen Ausgleich der beiden Reihen hat K. gelegentlich³⁾ gegeben, wenn er die These: *scire, quoniam sint libri canonici, est necessarium ad salutem*, so begrenzte, daß für den Christen Gewißheit um die Lehre selbst, die in einem oder mehreren kanonischen Büchern überliefert werde, nötig sei (*quod verbum Dei libris canonicis traditum sit infallibilis et authenticae autoritatis*), dagegen die Zahl der kanonischen Bücher wie überhaupt die genaue Distinktion Sache der Theologen sei. Die Scheidung zwischen der Schrift als Grundlage des Glaubens und der Schrift als theologischem Prinzip macht sich geltend. Aber die Fragen historischer Art werden nicht so scharf wie bei den Lutheranern, etwa J. Gerhard (Heim S. 302), von der inhaltlichen Vergewisserung geschieden. Auf lutherischem Boden wirkte Luthers geniale Gleichgültigkeit gegen die menschliche Vermittlung des Wortes nach (Ihmels S. 33).

Sehen wir zurück, so ist das Wichtigste an Keckermann die Auflösung der inhaltlichen Evidenz der Schrift durch den Begriff *destimonium*. Daß auch Keckermann wie so viele andere gegen die katholische Position einwandte,⁴⁾ als Prinzip sei das Wort Gottes *per se notum*, *per se firmum et indemonstrabile*, bedeutet keine Durchbrechung der erkenntnistheoretischen Grundanschauung. Gegen die Modifizierung der älteren katholischen Theorie durch Bellarmin wußte K. nicht viel zu sagen. Sein Hauptinteresse kam in

¹⁾ S. 129 ff. Praep. S. 235. Hier z. B. das Urteil: *illi tantum sunt libri canonici Veteris Test., qui Hebraica lingua scripti extant*. Dazu die Ausführungen über die zeitweiligen Zweifel an einigen neutest. Schriften. Das alles paßt nicht zum Geisteszeugnisse.

²⁾ S. 130. Von den Apokryphen heißt es: *Non sunt traditi a Prophetis aut hominibus veritatis testimonium habentibus*. Ähnliche Gedanken bei Alsted, Th. schol. S. 13 ff.

³⁾ Syst. theol. S. 212.

⁴⁾ S. 126.

dem Versuche zum Ausdruck, das Zeugnis der Kirche auf das Geisteszeugnis zurückzuführen.

Demgegenüber kann es einen Augenblick scheinen, als führe Keckermanns Schüler Maccovius näher an die reformatorische Position, als bedeute er eine Reaktion.¹⁾ Maccovius hatte sich mit dem römischen Vorwurfe eines Zirkelschlusses, der in dem Rekurse von dem Worte auf den Geist, von dem Geiste auf das Wort liege, auseinanderzusetzen.²⁾ Demgegenüber wies er nun zwar nicht auf die Eigenart der Selbstevidenz der Schrift hin. Das war für den Reformierten, der das Geisteszeugnis im Anschlusse an das mittelalterliche Bild des Lichtes verstand³⁾ und nur für die Erwählten gelten ließ, nicht möglich. Das Geisteszeugnis war kein Moment der Heilserfahrung mehr, sondern — wie schon bei Calvin teilweise — ein supranaturaler Faktor, der die Blindheit für das an sich evidente, uns aber verborgene Licht nimmt.

Aber Maccovius erklärte deutlich, daß das Geisteszeugnis nicht als „Argument“ benutzt werden solle.⁴⁾ Wenn man einen weisen Mann nach dem Grunde eines Entschlusses oder seiner Meinung fragt, so wird dieser nicht auf die *motus animi sui* wie auf ein Argument verweisen, sondern auf die *insita veritati agnitae argumenta*. Erst wenn man ihn fragt, wie er diese erfaßt habe, wird er auf die *lux mentis*, und wenn er irgendwie religiös ist, auf Gott weisen. Ebenso wird der Christ auf die Frage nach den Gründen für die Anerkennung der Schrift als Gottes Wort nicht auf das Geisteszeugnis ver-

¹⁾ Vgl. auch das Urteil O. Ritschls I, S. 179. Beiläufig sei bemerkt, daß Ritschl S. 178 auch Polanus der lutherischen Auffassung näher stehen läßt. Indessen beweist das angeführte Zitat gar nichts.

²⁾ S. 33 f.

³⁾ S. 32. Vgl. S. 51 ff., wo zwischen *perspicuitas* der Schrift in se und *ratione nostri* unterschieden wird (Luc. 24₂₆. 2. Tim. 2₂₄. 25). Wir sind blind bzw. nicht scharfsichtig genug. *Scriptura* (52) *considerata ratione hominum irrogenitorum est ipsis obscura idque non sua natura, sed ratione istorum*. Hier zitiert M. 2. Kor. 4₃ und ein Wort Luthers von der Sonne, die der Blinde trotz ihrer Helligkeit nicht sieht. Dagegen *ratione fidelium* ist die Schrift *perspicua*, freilich nur (52, 53) *Deo dante nobis oculos, illuminante oculos, retegente et revelante nobis mysteria sua*.

⁴⁾ Vgl. Pictet S. 75.

weisen: Jam vero non confugimus ad Spiritum, sed ad impressas ab ipso Deo, autore veritatis, veritatis notas. 2. Kor. 4₂. Dagegen wenn es sich um unsere Blindheit handelt, um die Frage, wem wir es verdanken, daß wir die Wahrheit erkannt haben, dann reden wir von dem Geisteszeugnis.

Was ist hierbei charakteristisch? Maccovius scheidet die erkenntniskritische Frage nach dem Grunde der Gewißheit scharf von der psychologisch-genetischen Untersuchung über die Entstehung der Gewißheit und vermeidet so die Konsequenzen der Scheidung von Geist und Wort. Die Paradoxie einer Begründung auf die Schrift allein, die doch nur durch den Geist sich erschließt, ist bewahrt. Auf die erste Frage antwortet er — so scheint es — mit dem Hinweise auf die Evidenz der Schrift¹⁾ wie der Mann, der nach den Gründen seiner Überzeugung gefragt wird. Diesem Gedanken entspricht die Lehre von der Perspikuität der heiligen Schrift. Aber neben die prinzipielle Besinnung tritt dann die Reflexion auf die empirische Tatsache, daß das Wort für viele dunkel bleibt, und das prädestinationische Verständnis dieser Tatsache. Nun taucht die Scheidung zwischen *perspicuitas in se* und *ratione nostri* (S. 51 ff.) auf. Die objektive Klarheit der Schrift und ihre subjektive Evidenz treten auseinander. Und wäre es bei der ersten Gedankenreihe sinnlos gewesen, einen zu der Wahrheit hinzutretenden Faktor anzunehmen, so leugnet Maccovius innerhalb der zweiten Gedankenreihe, daß eine Wirkung der Schrift ohne die *vis Dei* denkbar sei (68). Kraft Gottes zur Seligkeit ist das Evangelium nur für die, an die die „innere Berufung“ ergangen ist, denen die Augen zum Sehen geschenkt sind (52).²⁾ Fehlt die *vis Dei*, so hat

¹⁾ Dementsprechend sagt Maccov. S. 34: *Evangelium duobus modis potest se commendare, vel ipsa insita veritate, continet enim omnia, quaecunque faciunt vel ad comparandam animo quietem et tranquillitatem vel ad ingenerandum sensum verae pietatis. Dazu kommt als zweite Art die Autorität der Kirche. Am Schlusse (35) wird dann erklärt, der Glaube inde firmamentum suum mutuatur, quod Spiritu dictante, illud esse Christi verbum persuasi sumus. Hier steht das Geisteszeugnis, das der Kirchenautorität entgegengesetzt wird, offenbar in enger Beziehung zur insita veritas.*

²⁾ Vgl. S. 69, wo die Behauptung einer *efficacia* der heiligen Schrift

das Wort keine Wirkungskraft. Für das Motiv dieser Gedanken ist es lehrreich, daß Maccovius Jes. 53₁, die von Calvin gern benutzte Stelle, zitiert.¹⁾

Das ganze Problem der religiösen Gewißheit kommt in diesem Nebeneinander zweier Linien scharf zur Darstellung: die Schrift wird von dem Gläubigen als evident erlebt — und doch zeigt die Empirie, daß sie sich nicht durchsetzt. Nicht etwa nur die reformierte Theologie hatte mit diesem Probleme zu ringen, sondern auch die lutherische. Die Lösung beider Kirchen unterscheidet sich, wie die Grundposition, durch die Differenz theologischer und anthropologischer Fragestellung. Sie geht der Lösung der Prädestinationsfrage parallel. Die Lutheraner weisen die Verantwortung für das Verlorengehen so vieler Menschen diesen selbst und ihrem Willensentschlusse als Schuld zu. Ebenso wird die partielle Wirkungslosigkeit der Schrift auf die Selbstverstockung und den Ungehorsam der Menschen zurückgeführt. Daher braucht die lutherische Theologie Geist und Wort nie auch nur in der Weise geschieden zu denken, daß eine Wirksamkeit des Wortes angenommen würde, an der der Geist nicht beteiligt ist. Der Geist ist nie ohne das Wort — darin sind beide Kirchen einig —; das Wort ist aber auch nie ohne den Geist. Die lutherische Theologie löst also die Antinomie, die in dem Gedanken göttlicher Prädestination und menschlichen Wollens liegt, durch Arbeitsteilung: der positive Effekt des Wortes wird

ganz zurücktritt hinter dem Satze: *Quamquam assentiri ipsi minimè potest salutariter non tantum homo irreginitus, sed ne reginitus, nisi vis Dei accedens, ipsas voluntates regenitorum flectat ad assensum ejus etc.*

¹⁾ Ähnlich behandelt Alsted die Lehre von der *perspicuitas* der heiligen Schrift *Theol. schol.* S. 46 ff. Ganz entsprechend der Scheidung zwischen Gottes Erkennbarkeit in se und quoad nos scheidet er zwischen *perspicuitas absoluta* (in se) und *respectiva* (*respectu nostri, qui regeniti sumus*). Das aristotelische Bild des inneren und äußeren Lichtes findet sich ebenfalls: *Illi enim, qui a Spiritu sancto illuminantur, interiori lumine sunt praediti, ac proinde hoc lumen externum possunt videre. Sicut sol non videtur a caeco, sed tantum a vidente. Die Nichtwiedergeborenen haben keine oculi spirituales, et ita videntes non vident.*

ganz auf Gott, der negative ganz auf den Menschen zurückgeführt.¹⁾

Dieses Verfahren war der reformierten Denkweise unmöglich. Der positive Effekt des Wortes, aber ebenso auch sein Ausbleiben wird auf Gott zurückgeführt. Die reformierte Dogmatik stellt ebenso wie die lutherische eine Erweichung der bei Luther vorliegenden Spannung dar. Bei Luther stehen Prädestinarianismus und Soteriologie in unlösbarer Antinomie. a) Die soteriologische Gedankenreihe konzentriert sich auf den Gedanken der unbedingten Heilsgewißheit im Blicke auf Gottes Gnadenwillen im Evangelium und auf den Gedanken, daß Gott in der Schrift zu jedem Menschen redet, der ihn hören will. Dieser Auffassung entspricht der Gedanke der Selbstevidenz der Schrift. b) Die prädestinarianische Gedankenreihe steht zu der ersteren in einer zwiefachen, sehr verschiedenartigen Beziehung. 1. Einerseits gewinnt die Heilsgewißheit ihre festeste Grundlage an der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, also an dem prädestinarianischen Determinismus. In diesem Falle ordnet der soteriologische Gedankenkreis der Heilsgewißheit sich den Prädestinarianismus ein. 2. Auf der anderen Seite aber ist der Gott der deterministischen Theologie der souveräne Wille, der verstockt, welche er will, und erleuchtet, welche er will. Diese Gedankenreihe trägt, wenn sie in das Bewußtsein tritt, die Erschütterung der Heilsgewißheit in sich, und so gewiß sie nicht entbehrt werden kann, bildet sie das stets neu zu überwindende Hemmnis der Heilsgewißheit. Gleichzeitig führt sie zu einer Lockerung von Gottes Wort und Gottes Willen, Gottes Wort und Gottes Geist. Die prädestinarianisch verstandene göttliche Erleuchtung, das Gegenteil der Verstockung, erscheint als Bedingung für das richtige Auffassen des Gotteswortes.

¹⁾ So in der Regel auch die moderne lutherische Dogmatik; z. B. Grützmacher, Wort und Geist S. 307 ff. (Doch s. dagegen neuere Veröffentlichungen, z. B. NKZ. XXIV, (1913) S. 523.) Aber auch ein Reformierter wie A. Schlatter, d. christliche Dogma S. 286 f. — Zu der historischen Frage s. O. Ritschl I, S. 179 f.

Während nun die lutherische Theologie die Antinomie vermied, indem sie die Linie b^2 ausschaltete, das heißt, den Prädestinarianismus aufgab, so weit er nicht dem Interesse der Heilsgewißheit unterzuordnen war und als Rückschluß aus dem monergistisch verstandenen Erlebnis der Rechtfertigung gebildet wurde, behielt die theozentrisch denkende reformierte Dogmatik den dunklen Hintergrund von Luthers *de servo arbitrio* bei. Gottes Wirken und menschliches Wollen blieben, wie bei Luther und Calvin, in einem inklusiven Spannungsverhältnisse, während sie auf lutherischem Boden mindestens bei den Nicht-Wiedergeborenen in ein exklusives Nebeneinander sich sonderten.¹⁾ Führte so, wie es scheint, der Calvinismus den ganzen Reichtum der lutherischen Motive fort,²⁾ so stellte doch auch die reformierte Theologie eine Erweichung der Antinomie Luthers dar. Die Trennung von Wort und Geisteswirkung, von Berufung und Erfolg derselben, wie sie die „objektive“ Betrachtung der Empirie zeigte, wurde derart in den Gottesbegriff durch die Lehre von dem doppelten Willen Gottes projiziert, daß sie schließlich auch die subjektive Reflexion auf die Gründe der Heils- oder Wahrheitsgewißheit beeinflusste.³⁾ Die Lehre von der doppelten Berufung drängte nicht nur bei der Frage nach der Entstehung der religiösen Gewißheit den Gedanken an die Selbstevidenz der

¹⁾ Eine Projektion dieses Verhältnisses in die Transzendenz liegt in der von Luther verabscheuten, von der lutherischen Dogmatik vollzogenen Überordnung der Präsenz über die Prädestination vor. Hier lag ein Hauptgegenstand der Polemik zwischen den beiden Konfessionen. Die calvinistischen Dogmatiker riefen mit Recht Luther gegen die Lutheraner auf (cf. Alex. Schweizer I, S. 62f., 78). Z. B. Wendelin S. 156ff. gerade für diese Frage. Vgl. RE.³ XXI, S. 95.

²⁾ A. Schweizer (I, S. 59f. u. ö.) und ihm folgend Doumergue finden im Calvinismus die konsequenteste Entwicklung der gemeinsamen protestantischen Ideen. — Wie wir urteilt im Blicke auf Calvin Heim S. 278.

³⁾ Die Reformierten lösen das Problem, das die Lutheraner durch den ideellen Synergismus des göttlichen Vorherwissens entscheiden, durch die Unterscheidung zwischen der *voluntas decreti* Gottes, nach der Gott beschließt, was er tun und zulassen will, und der *voluntas praecepti* (oder *revelata*: in Gesetz und Evangelium). Pictet S. 158—163. Wendelin S. 90ff. zitiert die Unterscheidungen (in *scholis usitatae*) zwischen *voluntas arcana* und *revelata*, *beneplaciti* und *signi*.

Schrift zurück und ließ den Geist als einen Faktor erscheinen, der zu dem Worte noch hinzutreten muß, um ihm Wirkungskraft zu verleihen.¹⁾ Durch diese Gedanken wurde die Antinomie so lange nicht zerstört, als die subjektive Besinnung über die Gründe der Gewißheit auf die Evidenz des Wortes allein verwies. Dieses Gleichgewicht ist bei Maccovius im Ansatz noch vorhanden. Anders aber liegen die Dinge beispielsweise bei Alsted.²⁾ Seine Gewißheitslehre erinnert in vielem an Polanus: der Gedanke der Autopistie der letzten wissenschaftlichen Prinzipien (S. 13, 34) wird auf die Schrift nur zur Rechtfertigung gegen den Vorwurf eines Zirkels in der Verwendung des Schriftselbstzeugnisses angewandt und im übrigen durch die thomistischen Sätze über die Prinzipien der Theologie, ihren ektypischen Charakter³⁾ und ihre Erkenntnis in dem Lichte einer höheren Wissenschaft, durch die Scheidung zwischen in se und quoad nos aufgehoben.⁴⁾ Damit ist, um einen Satz Heims über Thomas (S. 167) anzuwenden, „jeder Versuch aufgegeben, das die Glaubensinhalte begleitende Geltungsbewußtsein zu erklären.“ Die supernaturalen Prinzipien der Theologie werden durch das *lumen gratiae*, das *lumen supremæ illius scientiæ*, quam Spiritus sanctus in nobis efficit (76^b), erkannt, sie werden bewiesen durch das *testimonium spiritus sancti* als das *lumen illud superioris scientiæ* (Th. schol. S. 34). Freilich weist Alsted auch auf die heilige Schrift, das *lumen divinitus revelatum et expressum in Scriptura* hin.⁵⁾ Aber die Frage ist gerade, wie es zu der Gewißheit um die Schrift komme. Und hier vermag Alsted es so wenig wie seine Zeitgenossen, die Grundanschauung von der Transzendenz und daher Inevidenz des Schriftinhaltes zu überwinden. Vielmehr tritt neben das

1) Z. B. Pictet S. 664: *Quamvis Deus vocet homines per verbum suum, certum est, præterea necessariam esse immediatam Sp. s. operationem.*

2) *Archelogia* Enzykl. S. 73 ff. Th. scholast. S. 32 f.

3) Enzykl. S. 121 f., 1555 f. bringt A. das ganze Schema der archetypischen und ektypischen Theologie. Cf. Th. schol. S. 45.

4) Der Satz *principia prima sunt nota lumine superioris scientiæ* wird wie bei Thomas mit dem Beispiele der Musik und Optik erläutert.

5) Enzykl. S. 76^b. Vgl. auch den Satz: *Principia supernaturalia pendent a singulari patefactione divinâ.*

äußere Wort wie bei Polanus das innere, neben das äußere Licht die innere Erleuchtung.¹⁾ Alsted geht nun aber darin, wie z. T. Polanus, über die Zeitgenossen hinaus, daß er das innere Licht nicht nur in objektiv-genetischer Betrachtung zur Erklärung der Gewißheit heranzieht, sondern auch in die subjektive Reflexion einführt: er fragt nach den Kriterien des inneren Wortes, nach den *notae* und *characteres*, an denen es wie an einem *Lydius lapis* zu prüfen ist. Alsted hat Verständnis für die Notwendigkeit, Kriterien für das innere Wort anzugeben, denn die Verselbständigung desselben bedarf der sorglichsten Sicherung gegen die „Enthusiasten und Phantasten“. Als Kriterien nennt er zuerst die *evidentia* (*quippe purum putum lumen*), zweitens die *certa persuasio* (*deinde injicit certam persuasionem hominemque ponit extra omnem dubitationis aleam*), endlich *summa laetitia, praegustus vitae aeternae*. Bezeichnend genug: nicht von der Schrift wird Evidenz und unbedingte Vergewisserungskraft ausgesagt; obwohl die Schrift als Prinzip erscheint, werden doch die Eigenschaften der Evidenz und Vergewisserungskraft nicht ihr, sondern dem inneren Worte zugewiesen. Die *laetitia* freilich, das dritte Kriterium, kehrt unter den Argumenten für die Göttlichkeit der Schrift, woselbst Alsted neben den üblichen apologetischen Gründen die *effecta divina* der Schrift behandelt, wieder.

Freilich darf man jenen Ansatz zur Reflexion auf formale Kriterien des inneren Wortes auch nicht überschätzen. Kon-

¹⁾ Die Gewißheit um die Göttlichkeit der Schrift erscheint hierbei als ein theologisches Prinzip neben anderen (76^b), das seinerseits erst im Lichte der höchsten, durch den heiligen Geist in uns bewirkten Wissenschaft erkannt wird. Vgl. Th. schol. S. 6 ff. (cf. die fast wörtliche Berührung mit Polanus S. 48 ff.) für das doppelte Wort und Licht. Das innere Wort erscheint als das *principale, inspiratum, quod Spiritus s. immediate cordibus nostris inscribit*. Zum Lichte: *Ita in cognitione rerum divinarum necessum est, ut conjuncta sint Scripturae fax foris, et Spiritus sancti illustratio intus*. Vgl. Grützmacher, Wort und Geist 1902 S. 148 ff. Alsted berührt sich übrigens mit Polanus vielfach wörtlich, z. B. in den Sätzen über die Autorität der Schrift in se und quoad nos (Th. schol. S. 29). — Durch den Nachweis, daß das Bild vom Lichte und Sehorgan bereits mittelalterlich ist und auch sonst bei den reformierten Theologen vorkommt, erhalten Grützachers Sätze S. 149 eine Modifikation.

sequent durchgedacht hätte er zu dem schwärmerischen Standpunkte geführt: jeder mögliche Inhalt hätte sich genau so gut wie das Geisteszeugnis für die Schrift mit den dürftigen formalen Kriterien decken können. Das war aber Alsteds Meinung nicht. Vielmehr erklärte er wie Polanus, daß inneres und äußeres Wort immer verbunden sein müssen.¹⁾ Die Furcht vor den Schwärmern hinderte auch hier die reformierte Theologie, alle Konsequenzen aus dem Satze von der Inevidenz der Schrift zu ziehen. Trotzdem hat Alsted die dualistischen Voraussetzungen insofern schärfer als Maccovius durchgeführt, als er das Geisteszeugnis nicht nur zur genetisch-objektiven Erklärung der Schriftgewißeit anwendet, sondern auch, unter Verzicht auf Rückkehr zur Selbstevidenz der Schrift, als *demonstratio demonstrationum maxima* bezeichnet und damit offenbar auch für die Frage nach dem Grunde der subjektiven Gewißeit in Rechnung zieht.

¹⁾ Dieser Satz ist daher, wenn man Alsteds Meinung treffen will, zu den Kriterien als selbstverständliche Voraussetzung hinzuzudenken. Gegen Grützmacher a. a. O. S. 150f.

VI. Die Entwicklung zur rationalen Gewißheitsbegründung.

(Maccovius, Pictet.)

Indessen nicht durch die zuletzt erwähnten für reformierte Denkweise charakteristischen Punkte wurde die Weiterentwicklung bestimmt. Sie setzte an einem anderen Punkte ein. In der älteren Theologie standen rationale Argumente und Geisteszeugnis so nebeneinander, daß die Möglichkeit religiöser Vergewisserung durch die Argumente geleugnet und allein das Geisteszeugnis als Faktor der Vergewisserung gewürdigt wurde, das Geisteszeugnis, insofern es die Autopistie der heiligen Schrift subjektiv erfahrbar machte. Aber dieser Gedanke der Autopistie des Schriftinhaltes verlor sich immer mehr unter der Wucht der aristotelischen Gedankenmassen. An die Stelle des Schriftinhaltes rückten die „Argumente“. Dabei trat nun das Merkwürdige ein, daß Argumente und Geisteszeugnis nicht mehr wie im 16. Jahrhundert als zwei Stufen der Vergewisserung, die apologetische und die religiöse, übereinander lagen, sondern, wie vorher Schriftinhalt und Geisteszeugnis, aufeinander bezogen wurden: der heilige Geist öffnet das Auge für die Argumente. Diese Entwicklung wurde dadurch erleichtert, daß unter den Argumenten neben der althergebrachten Apologetik immer mehr die innerlichen Wirkungen der heiligen Schrift (*efficacia*) eine wichtige Stelle eingenommen hatten,¹⁾ daß man vielfach zwischen

¹⁾ Diese *efficacia* war eine sehr schillernde Größe. Sie konnte einerseits zusammenfassender Ausdruck für die Evidenz des Schriftinhaltes sein, andererseits einen rationalen Schluß ab effectu nahelegen.

äußeren und inneren Kriterien schied. Trotzdem leuchtet es von vornherein ein, daß die neue Art, die Argumente und das Geisteszeugnis aufeinander zu beziehen, der ganzen reformatorischen Gewißheitsbegründung tödlich werden mußte. Die Argumente waren nun doch einmal ihrer ganzen Geschichte nach als rational gezeichnet. Was für eine Wunderlichkeit aber, von rationalen Argumenten für die Schrift zu behaupten, daß der Geist erst das Auge für sie öffnen müsse! Das Geisteszeugnis konnte seine Bedeutung je länger desto weniger wahren. Der Weg zur rationalistischen Gewißheitsbegründung war offen, und nur die Reflexion auf die empirische Tatsache, daß nicht alle zum Glauben kommen, rettete außer dem Schwergewichte der Tradition dem Geisteszeugnis noch eine Stelle.

Maccovius zeigt den Beginn dieser Entwicklung. Denn wir haben seine Position bisher nur insofern dargestellt, als in ihr das supranaturale Geisteszeugnis und die Selbstevidenz der Schrift in Beziehung zueinander treten. Fragt man jedoch nun nach dem Sinne der Selbstevidenz, so ergibt sich, daß Maccovius weniger an eine unmittelbare, im Glauben erlebte, Selbstevidenz des Inhaltes der Schrift, als an die rationalen Argumente denkt, wenn er die „Wahrheitskriterien, die Gott der Schrift eingedrückt hat“, anführt, mag auch das Gleichnis von dem Manne, der nach den Gründen seiner Überzeugung gefragt wird, die erstere Beziehung nahe legen. M. beginnt die Ausführung über die Schriftautorität mit dem Hinweis auf die „inneren“ Momente; die Qualität der Schrift: alles ist so rein, heilig, himmlisch; die Zusammenstimmung aller Teile, ferner ihr Vermögen, auf den Menschen Eindruck zu machen, ihn zur Bekehrung und Erneuerung zu bringen (32), ihm zur Ruhe und Stille des Geistes zu verhelfen und die wahrhafte Frömmigkeit zu erschließen (34). Dazu treten als „äußere“ Momente neben dem Zeugnis der Kirche (34 ff.), das nur vorbereitende Bedeutung hat, in erster Linie Weissagung, Wunder und die bekannten Argumente. „Die Schrift wird durch die Schrift bewiesen“, und zwar handelt es sich dabei um Reflexionen erstens auf die Eigenart des Schriftinhaltes und zweitens auf die formale Eigenart der Schrift (*tradendi ratio*).

Gewiß versichert Maccovius nun im folgenden: Verum enim vero haec argumenta omnia parum momenti adferunt ad credendum, nisi accesserit illuminatio mentis nostrae facta per Spiritum sanctum (32). Man glaubt noch bei Calvin und Ursinus zu stehen. Aber worin besteht die Aufgabe des Geistes? Das Zeugnis des Geistes ist ein Licht, das unseren Geist durchflutet, damit wir die der Schrift immanenten Gründe, die vorher verborgen waren, wahrnehmen.¹⁾ Ohne Zweifel: Maccovius denkt hier an die „rationes“ zurück, von denen er vorher gesprochen hatte — mögen immerhin hie und da seine Formeln ein tieferes Verständnis verraten.²⁾ Der Unterschied von der Stellung Calvins besteht darin: bei Calvin und den Älteren tritt das Geisteszeugnis als das allgenugsame jenen rationalen Momenten gegenüber. In dem Augenblicke, wo die religiöse Gewißheit entsteht, verschwindet daher der Wert dieser Hilfsmittel. Auch bei Maccovius haben die Argumente für sich keine Glauben begründende Kraft. Aber sie verschwinden auch nicht neben dem Geisteszeugnisse. Vielmehr öffnet der Geist die Augen für sie, wie er bei Calvin für die Evidenz des Schriftinhaltes die Augen öffnete. Sieht man die „inneren“ Argumente genauer an, so betreffen die beiden ersten formale Eigenschaften des Schriftinhaltes, das dritte bietet einen Schluß von der Ursache auf die Wirkung. Jedenfalls — das zeigt schon das Nebeneinander disparater Momente — ist nicht daran gedacht, daß sich der Schriftinhalt, etwa als promissio, dem heilsverlangenden Menschen unmittelbar als Wahrheit verbürgt, ohne irgendwelche Stützen, ohne Reflexion auf rationale Kriterien und Effekte der Schrift. Die Schriftgewißheit, die bei Maccovius gemeint ist, wird vielmehr als Gewißheit um die ganze Schrift, unter Absehen ihrer Zentrali-

¹⁾ Lux quaedam mentes nostras perfundens, ut rationes Scripturae s., quae proponitur credenda, insitas, sed occultas antea percipiamus, vocatur test. Sp. s.

²⁾ Z. B. Certe sic nos docet Spiritus sanctus, dum nobis veritatem Evangelii persuadet (32). Nempe ille, qui efficit ut verbum Dei ipsius Dei verbum agnoscamus, ille etiam solus efficit, ut sensum verbi divini assequamur (60).

sierung in Christus oder der *promissio*, nur als zunächst formale Autorität, verstanden werden können.

Ganz ähnlich ist das Verhältnis der Schriftkriterien zu dem Geisteszeugnisse bei Pictet, dessen Schriftlehre (S. 17—127) den¹ zusammengehörigen Stoff in viele Kapitel zerfasert. Auch hier scheint zunächst einfach eine Überwindung der aristotelischen Erkenntnislehre durch den Begriff der Schriftevidenz vorzuliegen. Pictet lehnt z. B. die Scheidung zwischen Schriftautorität in *se* und *quoad nos*, die bei vielen Reformierten, z. B. auch bei Wendelin (S. 25) herrschte, wie Polanus im Kampfe mit den römischen Ansprüchen ausdrücklich ab: *autoritatem esse ex genere rerum quae ad alias referuntur et dicere ad nos respectum* (59). Und ähnlich wie Maccovius unterscheidet er in interessanten Ausführungen, die zum Teil an Calvins *Justitutio* I c. 7₂ erinnern,¹⁾ die prinzipielle Frage nach dem Grunde der Gewißheit von der genetischen nach ihrer Entstehung.²⁾ Auf jene antwortet er mit dem Hinweise auf die Autopistie der Prinzipien, die sich auch subjektiv unvermittelt durchsetzt, auf diese mit dem Geisteszeugnisse. Aber in Wirklichkeit ist Pictet von dem Gleichgewichte der reformatorischen Paradoxie weit entfernt. Denn er kennt keine Selbstvidenz des Schriftinhaltes, sondern nur „*characteres*“, „*criteria divinitatis*“, „*notae*“.³⁾ Auf ihnen ruht aller Nachdruck, sie rufen religiöse Gewißheit hervor. Pictet nennt hier als *characteres*, die *a priori* als Kennzeichen eines inspirierten Buches behauptet werden müssen,⁴⁾ nihil

¹⁾ S. 58: *Si quis a me postulare, cur solem lucidum, saccharum dulce, suave olentem rosam existimem? Responderem me illud credere, quia solis radios video, sacchari dulcedinem gustu percipio, et suavem rosae fragrantiam odoror. Eodem modo ratiocinari debemus de Scriptura, quae est primum fidei principium, ac de principiis aliarum scientiarum, quae autoritatem suam aliunde non mutantur, sed per se innotescunt et semet ipsa probant.*

²⁾ S. 75. Wir glauben an die Göttlichkeit der Schrift *propter characteres divinitatis quae in ea elucent* (cf. 58). Dann aber: *Quis tuam mentem adeo illustravit, ut potueris notas divinitatis intelligere et nosse? Cui dicendum: Spiritum sanctum hoc praestitisse.*

³⁾ S. 36 ff., 61, 64, 5.

⁴⁾ Solche aprioristischen Konstruktionen sind für Pictet bezeichnend. S. 36 ff.

nisi verum dicere, cultum nostrum et animos unice ad verum numen dirigere, sodann immanente Widerspruchslosigkeit, Erfüllung der Weissagungen; sanctissimis praeceptis homines adducere ad Deum supra omnia amandum omnibusque vitiis abrenuntiandum, ferner die efficacia in convertendo homine als objektive Tatsache,¹⁾ Tröstung in der Not des Lebens, in den Schrecken des Todes und des Gewissens, Stillung des Erkenntnisdurstes, Beruhigung aller Erregungen des Geistes und Erfüllung des Innern mit Frieden und unaussprechlicher Freude. Dazu kommen außer den üblichen apologetischen Argumenten (S. 49—50) Hinweise auf die Harmonie der Mysterien der Schrift, die zwar gänzlich übervernünftig sind, mit den natürlichen Begriffen des Geistes,²⁾ z. B. mit der allgemein zugestandenen Corruption der Menschheit, mit der lebhaft empfundenen Notwendigkeit einer Versöhnung usw. Offenbar ist hier überwiegend an solche Kriterien der Schrift gedacht, die als Postulate der natürlichen Religion oder des sittlichen Apriori oder des menschlichen Geistes überhaupt allgemeines Verständnis finden. Dabei nimmt der Schluß von den heilsamen Wirkungen der Schrift auf ihren göttlichen Charakter eine wichtige Stelle ein. Jedenfalls läßt Pictet auf diesen Kriterien in rein rationaler Reflexion den Beweis ebenso für die Göttlichkeit (S. 36—51) wie für die Autorität (S. 57—64) der Schrift beruhen. Wie der süße Duft der Rose, das Leuchten der Sonne — so selbstevident ist die Schrift kraft ihrer Kriterien (S. 58). Damit denkt freilich Pictet — so verstehen wir ihn jetzt vollends — nur an den Gegensatz römischer Begründung der Schriftautorität, nicht an eine Evidenz des Schriftinhaltes, die etwas gegenüber den Kriterien ganz Neues wäre, etwas ganz in sich Ruhendes, ohne Stützen in „aprioristischen“ Erwägungen.³⁾ Nirgends wird das klarer als bei der Behandlung des Geisteszeugnisses: hier scheint Pictet zunächst wirklich die axio-

¹⁾ S. 47 cf. Wendelin S. 26—30.

²⁾ Quae cum iis notionibus, quas natura Deus mentibus impressit, belle consentiant. S. 37.

³⁾ Vgl. 69: Donec ad scripturam deveniamus eamque propter se amplectamur.

matische Gewißheit um die Göttlichkeit der Schrift verstanden zu haben, wenn er erklärt, das innere Geisteszeugnis rufe bei vielen die ganz unreflektierte Gewißheit um die Divinität der Schrift hervor, ohne daß sie dieselbe aussprechen könnten: so wie der Bauer, der ein schönes Bild sieht, einfach staunt, ohne sich über die Gründe Rechenschaft geben zu können, ebenso wer schönen Chorgesang hört. Aber (74) dies wird dann beschrieben: *Veritas coelestis sensus plurium hominum spirituales propria luce et suavitate sic afficit, ut se ignorari non patiatur et magnam ingeneret certitudinem, quae ad conscientiam tranquillandam sufficit: quum scilicet homo observat, se in Scriptura reperire, quicquid ad legitimis animae desideriis satisfaciendum necesse est, et quicquid ad felicitatem confert, divinam esse statim sentit et agnoscit.* Man erkennt, daß hier nicht mehr unreflektierte Gewißheit vorliegt, sondern die Göttlichkeit der Schrift in der Befriedigung der legitima animae desideria erlebt wird. Statt der reformatorischen Position des unreflektierten Hangens am Worte haben wir hier den Rückschluß von dem subjektiv beseligenden Effekte der Schrift auf ihre Göttlichkeit, einen Schluß, der um so mehr rationaler Art ist, als die felicitas Postulat der Vernunft ist.¹⁾

Das Bezeichnende bei Pictet ist nun — wie bei Maccovius —, daß das Zeugnis des Geistes nicht als die erst wahrhaft religiöse Vergewisserung den characteres entgegengesetzt wird, sondern daß das Geisteszeugnis die Aufgabe hat, für die notae divinitatis die Augen zu öffnen. Es ist gar nicht verwunderlich, daß bei dem rationalen Charakter jener notae diese Aufgabe problematisch wird. Man erkennt schon an der Überschrift des betreffenden Abschnittes, der erst ziemlich

¹⁾ Den Unterschied dieser Gewißheitslehre von der reformatorischen wird man noch klarer erkennen bei einem Seitenblicke auf die Heilsgewißheit bei Pictet (S. 459 ff., 692—698). Hier wird alles auf die *fructus electionis*, die *effectus verae fidei* gestellt, unter denen völlige Reue, Heiligungsernst, Liebeseißer, Nachfolge Christi erscheinen; sodann heißt es wie bei der Schriftgewißheit: *si sentiamus pacem et gaudium inenarrabile etc.* Auch hier handelt es sich um empirisch Nachweisbares und insofern Rationales.

spät einsetzt (c. X), wie die Bedeutung des supranaturalen Faktors geringer wird: *An unus quisque possit notas divinitatis quae sunt in Scriptura per se intelligere absque ulla ope Dei spiritus*. Die *notae* begründen die Autorität, aber nicht alle(!) sehen sie ohne die Hilfe des Geistes, der sie eingeprägt hat. *Tot sunt, quibus isti characteres etsi multoties propositi nondum divinitatem scripturae persuaserunt* (71). Die Ursache ist, daß die Augen des Geistes nicht mehr so rein sind wie früher im Urstande, daß der Mensch in göttlichen Dingen nicht so scharfsichtig ist wie in menschlichen. Wäre das der Fall, so genügten jene *notae* und die Schriftlektüre, um die Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift zu wecken. Die Wirkungen des Geistes sind daher, obgleich Pictet sie generell im Sinne des mittelalterlichen Bildes vom Sonnenlichte beschreibt (71), wesentlich formaler Art: z. B. *attentos nos reddendo, ut scilicet animus attente criteria haec divinitatis intuens ex iis divinitatem Scripturae sibi persuadeat*. Der Geist beruhigt die Affekte, erfüllt die Herzen mit höchstem Vergnügen bei der Schriftlektüre, führt andere Menschen zu ihnen, die von der Schrift zeugen *usf.*¹⁾ Es scheint, daß die Rolle des Geistes bescheidener geworden ist als bei Calvin. Der Artunterschied zwischen apologetischer Überzeugung Draußenstehender (51) und religiöser Vergewisserung wird ebenfalls nicht mehr verstanden. Die Entwicklung zum Rationalismus ist deutlich sichtbar. Sie vollzog sich insofern etwas anders als auf lutherischem Boden, als das Geisteszeugnis hier nicht eine zu dem Schriftinhalte hinzutretender Vergewisserungskraft war, sondern mehr und mehr als Wirkung der Schrift, von der aus man auf die Ursache zurückschließen konnte, verstanden wurde.

¹⁾ Auch wo Pictet (665, 682) das Verhältnis von Wort und Geist bei der Bekehrung beschreibt, besteht die Rolle der neben dem Worte hergehenden Geisteswirkung darin, Hinderungen für die Wirksamkeit des Wortes hinwegzuräumen. Die Sätze sind ganz ähnlich wie die oben zitierten. 682 freilich etwas anders z. B. *imprimit verbum in mente nec patitur ut impressiones verbi evanescent*. — Die schwärmerischen Abwege lehnt Pictet sehr deutlich ab: 72; 664. *Idem objectum quod per verbum extrinsecus proponitur, intus per Spiritum menti imprimitur*. Ganz einheitlich sind Pictets Aussagen nicht.

Das Kanonsproblem¹⁾ wurde auch durch die Nachfolger Keckermanns nicht weiter gefördert. Supranatural-religiöse und historisch-rationale Vergewisserungsmethoden rangen wie von jeher miteinander. So bei Maccovius, der die Kanonsfrage (Disp. II, S. 10 ff.) scharf von der Autoritätsbegründung (Disp. IV, S. 31 ff.) trennte: einerseits erklärte er, die Unterscheidung der kanonischen Bücher komme durch *notae*, z. B. Alter, Lehrinhalt, Art und Stil des Buches zustande (11); bei neutestamentlichen Büchern ist das religiöse Urteil abzugeben, ob sie nichts als Christus treiben. Maccovius erwähnte noch offener als Keckermann die Zweifel einiger gläubiger Lehrer früherer Zeit hinsichtlich offenbar kanonischer Bücher; ebenso Wendelin S. 18 f., Pictet S. 35. Zahl und Ordnung der Bücher soll nur Gegenstand der *fides historica* sein, ebenso die Verfasserfrage bei einigen Schriften (21).²⁾

Auf der anderen Seite versicherte Maccovius, die Kanonizität eines biblischen Buches, etwa des Hosea, nicht nur seinem Inhalte nach (*essentialiter*), sondern auch als Buch (*accidentaliter*, *quoad libros*, *quoad scripturam*), werde nicht bloß mit *fides historica*, sondern auch mit *fides salvifica* geglaubt (18 ff.). Dem entsprach der Satz Pictets, das Urteil über manche Bücher der heiligen Schrift sei schwankend, da nicht alle den Geist hätten, und die ihn hätten, nicht alle *aequali mensurâ* (73), — eine Erwägung, der auch bei Pictet rationale Erwägungen über die Nichtkanonizität der Apokryphen gegenüberstehen (S. 121—127).³⁾

Diese Doppelheit der Gesichtspunkte verbirgt ein Problem, über das auch die heutige Dogmatik nicht hinausgewachsen ist:⁴⁾ das Verhältnis der zentralen religiösen

¹⁾ Vgl. auch Melchior's Reflexionen bei Tholuck II, S. 309.

²⁾ Über Maccovius' freie Stellung hinsichtlich der Verfasserfragen s. RE.³ XII, S. 37 f. — M. erklärte, die Verfasserfrage sei für das Heil ganz gleichgültig, *modo credatur esse divinam*.

³⁾ Vgl. Alsted, Th. schol. S. 14. Wendelin S. 19, 42. Beide bieten nur rationale Gründe. Pictet weiß auch die Entscheidung der Kirche zu würdigen.

⁴⁾ Vgl. die für die heutige Stimmung bezeichnenden Ausführungen Häring's, d. christl. Glaube² S. 222—227. Grützmacher a. a. O. (Theol. Studien für Zahn).

Gewißheit um die Schrift als Wort Gottes zu der Abgrenzung eines Kanons, bei der der Einfluß der Tradition und der historischen Forschung unbedingt in Frage kommt. Schließlich steht dahinter überhaupt die Spannung zwischen historisch-kritischen Untersuchungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Urkunden der geschichtlichen Offenbarung einerseits, und der von aller Historie unabhängigen, mit ihrem Relativismus und Wahrscheinlichkeitsergebnissen streitenden religiösen Gewißheit andererseits.

VII. Rückblick auf die Entwicklung des Gewißheitsproblemcs.

Wir stehen am Schlusse. In drei Takten hat sich die Entwicklung der reformierten Lehre von der Schriftgewißheit vollzogen: von dem calvinischen Wiedereinander der Autopistie und der prädestinatianischen Gedankenreihe geht sie aus; die prädestinatianische Grundidee ist das Flußbett, durch das die Erkenntnislehre des Aristotelismus mit ihrer Scheidung von in se und quoad nos einströmt: das Einströmen des Aristotelismus und die Reaktion etwa bei Polanus kennzeichnet den zweiten Takt. Weiterhin verliert der immer noch wieder auftauchende reformatorische Gedanke von der Selbstevidenz der Schrift seinen ursprünglichen Sinn, er wird rationalisiert und in Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache aufgelöst; damit rückt er in die Reihe der „Argumente“ und führt in seiner neuen Gestalt zu einer Verwischung der früher so scharf gezogenen Grenze zwischen aposteriorisch-rationaler und axiomatisch-religiöser Vergewisserung. Das ist der dritte Takt, der Übergang zur rationalistischen Gewißheitsbegründung.¹⁾

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß der Einbruch philosophischer und scholastischer Voraussetzungen eine Entwick-

¹⁾ Die Gewißheitslehre der Cartesianer ist ein Kapitel für sich, das wir nur angedeutet haben. Tholuck II, S. 249 erwähnt den Duisburgischen Theologen Heinrich Hulsius, der an die Stelle des Geisteszeugnisses den Vernunftbeweis als letzten Glaubensgrund setzen will. — Soviel sich aus Tholucks (II, S. 308f.) Darstellung entnehmen läßt, dachte der Herborner Professor Melchior ähnlich wie Pictet. Auch Heidegger (s. z. B. S. 11) wäre daraufhin zu untersuchen. Heims Darstellung reicht nicht aus.

lung durchsetzte, die durch das eine Glied der reformatorischen Antinomie, die Trennung von Wort und Wortwirkung, in demselben Maße begonnen war, als dieses Glied innerhalb eines prädestinarianischen Systems stärkste Betonung erhielt. So ist die inhaltliche Bedeutung der philosophischen Einflüsse gerade in der Gewißheitslehre nicht zu überschätzen. Auf das Ganze gesehen wird man überall religiöse Interessen und Motive entdecken können. Eine Darstellung wie die von Ihmels in seiner „Wahrheitsgewißheit“ gegebene bildet daher eine stets berechtigte Ergänzung der breiter philosophisch erklärenden Geschichtsschreibung Karl Heims. Trotzdem bleibt die altprotestantische Gewißheitslehre gerade in ihren Einzelzügen unverständlich ohne Beachtung der philosophischen Einflüsse. Dazu kommt ein Zweites: erst wenn man der erkenntnistheoretischen Bewegung in der Gewißheitslehre Aufmerksamkeit schenkt und ihre philosophischen Faktoren aufsucht, gewinnt man Blick für die Zusammenhänge und die Parallelität der altprotestantischen Entwicklung mit der mittelalterlichen. Das hat Heims Darstellung glänzend gezeigt. Der Gewinn ist einmal historischer, sodann dogmatischer Art. Historischer: denn erst auf diesem Wege kommt die genuin-reformatorische Gewißheitsbegründung so zu Ehren wie schwerlich bei einer erst bei Luther einsetzenden und auf die religiösen Motive beschränkten Darstellung. Ist es wirklich wahr, was Heim nachzuweisen gesucht hat, daß die altprotestantische Theologie in demselben Maße in mittelalterliche Gedankenbahnen einbiegt als sie sich von dem schmalen Pfade der reformatorischen Gewißheitslehre entfernt,¹⁾ dann erscheint die Position Luthers in gewaltiger Höhe.²⁾ Diese Erkenntnis wird aber unmittelbar für die Dogmatik fruchtbar. Denn jedenfalls für den Theologen, der in dem reformatorischen Evangelium von der geschichtlichen Gottestat der Sündenvergebung in Jesus Christus

¹⁾ Heim S. 282, 298.

²⁾ Es gibt keine schönere Lutherapologie in der Gegenwart als den Nachweis, daß Luther genial und intuitiv erfaßt hat, was gerade in der rechtverstandenen, echten Theologie des Mittelalters stets in Gegensätze zerfasert war.

etwas Unaufgebbares sieht und deshalb das moderne Lie-
äugeln mit der idealistischen Begründung des religiösen
Inhalts und der Gewißheit auf ein Apriori nicht teilt, — für
diesen kann es nicht zweifelhaft sein, daß die altprotestan-
tische Gewißheitslehre je länger desto weniger dem Wesen
des reformatorischen Heilsglaubens gerecht wurde, so gewiß
ihre Wurzeln in den Paradoxien eben der reformatorischen
Position liegen. Vielmehr ist zu erwarten, daß eine dem
Inhalte unseres Glaubens adäquate Gewißheitsbegründung
heute unter ganz neuen Voraussetzungen am besten in der
Richtung der reformatorischen Sätze gesucht wird. Diese in
sich harmlose These ist freilich geeignet, mit den meisten
in der Gegenwart versuchten Grundlegungen der christlichen
Wahrheit scharf zusammenzustoßen. Indessen erreichen wir
mit dieser Andeutung die Grenze unseres Themas.

Schluß.

Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, die Resultate unserer drei Untersuchungen zusammenzustellen und aufeinander zubeziehen. Wichtiger ist es, sich auf den allgemeinen Eindruck zu besinnen, den man bei einer Vertiefung in die dogmatische Arbeit des 16. und 17. Jahrhunderts empfängt. Immer wieder liegt es nahe, die Theologie der Generation um 1600 als eine Verengerung, Entseelung und Verkürzung des wundervollen reformatorischen Reichtums zu empfinden. In der Tat: der Reiz des Ursprünglichen, Lebendigen, des Paradoxen und Genialen fehlt bei fast allen Theologen jener Zeit. Das gewaltige Pathos, das durch Calvins scharfgeschliffene Sätze oft genug hindurchzittert, darf man bei Keckermann und Alsted, Maccovius und Polanus nicht suchen. Aber ohne den Eindruck von einer imponierenden geistigen Arbeit wird kein urteilsfähiger Leser jener Dogmatiker bleiben. Es waren keine Scheinprobleme, mit denen die Scholastik rang. Keins der Probleme, die wir angerührt haben, ist von uns heute überwunden. Aber auch die Art, wie man sie zu lösen suchte, darf dauerndes Interesse beanspruchen. Und wenn man die Spuren der Epigonenzeit deutlich empfindet, so ist nicht zu vergessen, daß der Übergang von den genialen, aber philosophisch naiven Intuitionen der Reformatoren zu der philosophisch beeinflussten Theologie der Scholastik eine innere Notwendigkeit war. Zudem hat es doppelten Reiz, in einer Zeit der Verbildung das Gefühl für die Eigenart des theologischen Gegenstandes immer wieder hervorbrechen zu sehen.

Verzeichnis der ausgiebiger benutzten Quellen.¹⁾

- Andreas Hyperius, *Methodi Theologiae libri III.* Basel 1568.
Franciscus Junius, *De Theologia vera.* Leyden 1594.
Zacharias Ursinus, *Opera theologica,* Heidelberg 1612.
Bartholomäus Keckermann, *Systema Systematum.* Tom. II. Hanoviae 1612.
— *Opera.* Tom. I. II. 1614. (In Band II das Syst. theol. in eigener Zählung.) — Dazu die *Praecognita Philosophiae* und die *Logik* in Einzelausgaben.
Amandus Polanus a Polansdorf, *Syntagma Theologiae christianae.* ed. V. Hanoviae 1624. (Zuerst erschienen Hanoviae 1610. Genevae 1612.)
Joh. Heinr. Alsted, *Theologia scholastica didactica, exhibens locos communes Theologicos Methodo scholastica.* Hanoviae 1618.
— *Encyclopaedia septem tomis distincta.* 1630. Herbornae.
Joh. Gerhard, *Methodus studii Theologici.* Jena 1644.
Joh. Maccovius, *Volumen Thesium Theologicarum per Locos communes disputatarum.* Ed. altera 1639.
Guilelm. Amesius, *Medulla Theologiae.* Ed. novissima 1659.
Ludov. Crocius, *Syntagma Theologiae.* Breae 1642.
Chamierus, *Corpus Theologicum.* Genevae 1653.
Marc. Frider. Wendelin, *Christianae Theologiae libri II.* Amsterdam 1646. (Erschien zuerst Hanoviae 1634.)
Joh. Henric. Heidegger, *Corpus theologiae christianae.* Tiguri 1700.
Bened. Pictet, *Theologia christiana.* Genf 1696 ff.
Christophorus Wittichius, *Theologia pacifica.* Ed. tertia. Lugd. Batav. 1683.

¹⁾ Fortgelassen sind die allgemein bekannten Quellen wie das *Corpus Reformatorum*, außerdem solche Werke, die nur flüchtig benutzt oder gar nur sekundär zitiert sind. Doch sind diese jedesmal im Texte oder in den Anmerkungen nachgewiesen.

230.42R

Althaus, A.P.J.

A2 79

Die prinzipien der deut-

230.42R

A2 79

